COLECCIÓN HOMBRES É IDEAS

4/1567-21)

EDMUNDO GONZALEZ BLANCO

Los sistemas sociales contemporáneos

EDICIONES JASÓN

LOS SISTEMAS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS

Librería i Casa Editorial
"MINERVA"
Ahumada 281
SANTIAGO

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION FONDO GENERAL

COLECCIÓN LITERARIA

KNUT HAMSUN

(OBRAS COMPLETAS)

I.—*Soñadores.*	4,00
II.—*Tierra nueva.*	4,00
III.—*Bajo la estrella de otoño.*	5,00
IV.—*Un vagabundo toca con sordina*	4,00
V.—*Victoria.*	4,00
VI.—*En el país de los cuentos.*	4,00
VII.—*Hambre.*	4,00
VIII.—*La última alegría*	4,00
IX.—*La ciudad de Segelfoss*	5,00
X.—*Capítulo final.*	5,00

MÁXIMO GORKI

El sentido de la vida.	4,00

MANUEL GIL DE OTO

Las mujeres... Sátira sobre los defectos, vicios y perversidades de las mujeres.	5,00
Gentes y cosas de América. La Argentina que yo he visto. Los enemigos de América y Aquí traigo los papeles.	5,00

COLECCIÓN CONFESIONES

MÁXIMO GORKI

Ganándome el pan. Páginas autobiográficas de intensa emoción	5,00

STENDHAL

La vida de Enrique Brulard. Novela autobiográfica.	5,00

DOSTOIEWSKI

El jugador. Novela autobiográfica; precedida de un estudio sobre la relación entre esta novela y la vida atormentada de Dostoiewski, en la que se revela la obsesión que ejerció la ruleta en el alma dolorida del novelista.	4,00

COLECCIÓN SEXUAL

DR. PAUL VOIVENEL

La castidad perversa. Aberraciones, crímenes y trastornos de la castidad. 5,00

DR. PIERRE VACHET

La inquietud sexual. Las etapas de la inquietud sexual. La sociedad y el médico ante la inquietud sexual. 5,00

PROFESOR MALHERMAN
(Doctor en Ciencias psíquicas.)

El placer y el dolor. Estudio sobre la relación entre el dolor y las sensaciones voluptuosas. 5,00

DR. SMOLENSKI
(Profesor de la antigua Universidad de Strasburgo.)

El placer necesario. Por qué el placer no dura. Cómo hacer durar el placer. . . . 5,00

DR. ALBERT CHAPOTIN

Los defraudadores del amor. Estudio anecdótico, médico e histórico. Cómo se engaña a la Naturaleza y cómo se venga la Naturaleza 6,00

DR. PAUL ABARD

El amor y la felicidad. Para seducir al que gusta. Para conservar al que se ama . . . 5,00

COLECCIÓN HOMBRES E IDEAS

GREGORIO ZINOVIEF

Presente y futuro. Palabras de un hombre de Estado. Traducción del ruso de N. Tasin 4,00

KARL MARX

El pensador y el revolucionario. Impresiones íntimas y juicios críticos de Lenin, Rosa Luxembourg, Lafargue, Liebknecht, Engels, Eleanora, Marx, Plekhanof, etcétera. Recopilados y traducidos por Benjamín Salanova y José Viana. 4,00

WALTHER RATHENAU

Crítica de la época. Traducción del alemán de Pérez Bances. 5,00

JOHN REED

Cómo asaltaron el poder los bolcheviques. Diez días que conmovieron al mundo. . . 5,00

GIUSEPPE RENSI

(De la Real Universidad de Génova.)

La filosofía de la autoridad. Traducción de Cipriano de Rivas Cherif 5,00

SALVADOR CÁNOVAS CERVANTES

Pugna entre dos Poderes. Soberanía nacional y Monarquía absoluta. Con el texto íntegro de todas las Constituciones que han regido en España. 5,00

COLECCIÓN RUSIA ANTIGUA

DOSTOIEWSKI

El sueño de un hombre ridículo. Narraciones fantásticas 3,50
Katia. La novela de un alma atormentada. 3,50
La voz interior. La novela del subterráneo. 3,50

EN PRENSA

TOLSTOI

La sonata a Kreutzer 3,50

COLECCIÓN RUSIA ROJA

LIDIA SEFULINA

Virineya 4,00

BORIS PILNIAK

El año desnudo 4,00

FEDOR GLADKOF

El cemento 4,00

NEVIEROF

La ciudad de la abundancia 4,00

LEBEDINSKI

La semana 4,00

OGNIEF

El diario de Kostia Riatbzef 4,00
Kostia en la Universidad 4,00

SEMENOF

El año del hambre 4,00

FEDIN

Las ciudades y los años 4,00

BIBLIOTECA NACIONAL

HENRI DURVILLE

Los misterios iniciáticos. Revelaciones del ocultismo egipcio. Enseñanzas del Libro de las Moradas. Traducción y notas de Enediel Shaiah. Ilustrado con profusión de grabados. En rústica. 10,00
En tela. 12,00

Historia de la Ciencia secreta. Desde la China hasta nuestros días. Traducción de Asís de Rodas. Con numerosos grabados.
En rústica. 12,00
En tela. 15,00

La educación de sí mismo. Estudio de la ciencia iniciativa y su aplicación a las necesidades modernas. Con grabados. En rústica. 12,00
En tela. 15,00

UN VIDENTE

En la región de los espíritus. Los misterios de lo invisible. Memorias de un hombre, que por las razones que expresa en el libro, quiso conservar el incógnito y que vivió una vida dedicada por completo al estudio del *más allá*. Traducción de Enediel Shaiah. En rústica 5,00
En tela. 6,50

CHARLES LACELIN

La vida póstuma. Pruebas de la supervivencia del alma. Realidad de la comunicación con los muertos. En rústica. 12,00
En tela. 15,00

GIOVANNI TASSANI

El destino revelado por las manos. Revelación del pasado, presente y porvenir por el estudio de las rayas de las manos. Ilustrado con más de 200 fotografías auténticas. En rústica. 12,00

EDMUNDO GONZÁLEZ-BLANCO

Los sistemas sociales contemporáneos

COLECTIVISMO, ANARQUISMO, SINDICALISMO, BOLCHEVIQUISMO, EXPOSICIÓN DOCTRINAL COMPENDIADA

PRIMERA EDICIÓN

EDICIONES
JASON

ANCHA, 13, ENTRESUELO
BARCELONA, 1930

Copyright by EDICIONES JASÓN, Madrid, 1930.

BIBLIOTECA NACIONAL
SECCION CONTROL

Imprenta de Galo Sáez • Mesón de Paños, 8 • Madrid.

A D V E R T E N C I A

No he escrito este libro para granjear la aprobación de izquierdas o derechas sociales, ni tampoco para someter a crítica personal los sistemas que en él expongo. Otras varias y más extensas obras, aún inéditas, cumplen y realizan el último objetivo. En la que el lector tiene entre las manos, me he propuesto solamente clasificar los sistemas referidos en todas sus variedades doctrinales y dar a conocer sucintamente su contenido ideológico. Va, pues, la obra dirigida, no únicamente a lo que en sentido vago se denomina el «gran público», sino a los públicos concretos de todos matices y colores; va, sobre todo, dirigida a las personas de criterio imparcial, pero desconocedoras de los detalles de cada doctrina social contemporánea, y que se avengan a abstener el juicio, antes de conocerlas todas en conjunto y plenamente. Sólo tal designio puede explicar que, al ceder a la invitación del editor, me haya propuesto, no ya atenerme a una vulgar imparcialidad expositiva, pero encastillarme en una actitud objetiva, neutral e impersonal, que pugna con mis más claros pareceres y mis más

íntimas convicciones. No es éste, bien lo sé, el modo más adecuado de hacer un trabajo agradable e interesante, pero es el único modo de hacer un trabajo que responda al plan estricto y breve que nos hemos trazado el editor y yo. Así, delimitado mi cometido, quiero por ende afirmar que pretendo solamente vulgarizar el conocimiento de los sistemas objeto de mi exposición bajo forma de *epítome*, sin que quede una palabra más exacta, más apropiada, ni más acomodada a la materia. Por ello ésta se desarrolla con toda sencillez, en forma de referencias combinadas con transcripciones, y ofrece el aspecto de una producción didáctica.

E. González-Blanco.

I

EL COLECTIVISMO

1.—Comunismo, socialismo, colectivismo.

La *Petite Republique*, órgano oficial de los socialistas franceses, declaró hace años lo siguiente, que conviene recordar más que nunca hoy, en que todos los elementos enemigos del capitalismo se ocupan más de aquello que los divide que de aquello que los une: «Cuando los burgueses quieren distinguir entre las palabras comunismo, socialismo, colectivismo, o son unos ignorantes o proceden de mala fe, o lo uno y lo otro. Comunismo significa propiedad y producción comunes; socialismo significa propiedad y producción sociales; colectivismo significa propiedad y producción colectivas. Querer establecer distinción entre estas tres palabras es como hacer diferencia entre el andar y el caminar a pie.»

No hay duda. Esos tres sistemas revolucionarios, a vueltas de grandes diferencias, tienen en-

tre sí una grande semejanza: consiste ésta en que en todos ellos hay una relación equivalente entre los principios, los medios y los fines; entre los agentes, las acciones y las obras; entre las necesidades económicas afirmadas, su satisfacción y modo de dar cumplimiento a la satisfacción en el mundo del trabajo. Sin embargo, no cabe negar las divergencias, por decirlo así, técnicas que a los sistemas aludidos separan, ni siquiera el alcance que sus respectivos partidarios les dan en orden al conjunto de la organización de la sociedad humana. El comunismo no sólo es *más antiguo* que el socialismo y el colectivismo como *doctrina*, sino también como *hecho*. Como doctrina, puede decirse que no ha faltado en época alguna de la historia, y como hecho, existió plenamente realizado en muchas, casi todas, las sociedades primordiales, y existe aún en varias de las pocas tribus que continúan viviendo en el llamado estado de naturaleza. Tanto histórica como sociológicamente, ha llegado en su radicalismo hasta la comunidad de mujeres, cosa que ni el socialismo ni el colectivismo se han atrevido a proponer todavía, ni siquiera como *ideal*. Esta circunstancia marca una diferencia digna de ser tomada en consideración.

El socialismo es la reconstrucción de la sociedad sobre una base enteramente nueva, por la sustitución del principio de *asociación* al de competencia en todas las ramas de la industria hu-

mana. El colectivismo rechaza como *vaga* esta manera de describir la sociedad futura, y concreta sus aspiraciones económicas en llegar por *evolución*, según unos, o, según otros, en apoderarse por la *fuerza* de los *medios de producción*. El comunismo, no sólo afirma esta última *acción directa* revolucionaria, sino que extiende el colectivismo a un dominio nuevo y eminentemente personal: el del *consumo*. En otros términos: el socialismo sólo quiere socializar la *propiedad;* el colectivismo quiere socializar también los *útiles del trabajo;* el comunismo quiere socializar asimismo los *objetos todos que pueden ser consumidos y las cosas todas que pueden ser apropiadas por el hombre para su uso y disfrute.*

El comunismo ha existido, bien que bajo muy diversas formas, desde el *origen de la humanidad* hasta la *Revolución Francesa*. El socialismo comenzó con la *Revolución Francesa* y continuó viviendo, en medio de las más varias vicisitudes y de las más caprichosas sistematizaciones hasta *Marx*. El colectivismo tuvo por fundador a *Marx* y perdura *en nuestros días*, con mayor o menor tenacidad, pero en lucha ya relativamente desigual con sectas que pretenden superarle en radicalismo, aunque no sean más que hijuelas suyas en el fondo.

Como aquí sólo se trata de sistemas sociales *contemporáneos*, no hay para qué exponer aquellos que precedieron y en parte prepararon el

marxismo. No hay ni para qué hablar del sistema, o más bien, *partido* socialista de Lasalle, anterior en muy pocos años al marximo (entiéndase *constitución* definitiva del marxismo), y que con el marxismo coexistió en Alemania como fracción independiente, hasta que en el Congreso de Gotha de 1875, se unieron ambas agrupaciones, dando origen al verdadero colectivismo, germánico primero y mundial después. Y hay más, y es que como la exposición que va a seguir es puramente *doctrinal*, procede empezarla por la del marxismo genuino, cuyas fechas capitales son: 1848, en que se publicó el *Manifiesto del Partido Comunista*, y 1867, en que apareció el tomo I de *El Capital*. Las doctrinas de ambos escritos son en el fondo idénticas, y pueden, por ende, darse a conocer sin comadrerías críticas.

3. — Exposición del marxismo o colectivismo original.

Quedan indicadas las semejanzas del colectivismo con el socialismo y el comunismo y explicadas por una *finalidad* y una intención idénticas en los secuaces de los tres sistemas, considerados en su aspecto revolucionario; pero este designio o propósito unánime, que establece entre las aspiraciones de los secuaces una analogía tan grande y lazos tan estrechos, no impide reconocer la per-

fecta distinción y plena diversidad de sus *programas* respectivos. El colectivismo rechaza, no sólo toda *utopía*, sino que también toda *ucronia*, y no admite posibilidad social en lo futuro que no sea la consecuencia de las realidades sociales del pasado. Por eso el marxismo ha recibido con justicia el nombre expresivo y genérico de *materialismo histórico*. El comunismo y el socialismo, doctrinalmente apreciados, son, en tal concepto, idealismos mesiánicos, proyecciones apocalípticas.

Marx empieza por hacer la historia de la evolución económica y por señalar la marcha de la evolución industrial. En otro tiempo, la propiedad no detentada por los señores feudales, se hallaba en manos de los que trabajaban, y la producción tenía un carácter doméstico. En el siglo XVI, el elemento económico dominante era todavía la pequeña propiedad agrícola o manufacturera. En medio del trabajo individual de siervos del campo y de oficios de las ciudades (siervos del rey), la familia poseía los instrumentos de su trabajo, elaboraba por cuenta propia y consumía (a lo menos en gran parte) los víveres y las materias primeras que había producido. El movimiento histórico que transformó en asalariados a los productores, no podía presentarse en una época en que el régimen feudal impedía la transformación del capital-dinero en capital-mercancía y viceversa, y en que la constitución cor-

porativa de las ciudades impedía la usura, y los mismos maestros, que dirigían las obras, trabajaban en ellas, dando ejemplo. Pero, ya en aquella época, los grandes propietarios comenzaron a despojar de sus bienes a los pequeños propietarios del campo, mientras que, en las ciudades, los manufactureros suplantaban a los artesanos, preparando la extinción de los gremios. Con esta primera aparición de los capitalistas-empresarios, se inicia la doble expropiación de la pequeña industria doméstica campesina y de los maestros de oficios. Los detentadores señoriales de las fuentes de la riqueza empezaron a perder sus privilegios, y la lucha contra los gremios fué el amanecer del libre desarrollo de la producción; pero en cambio, produjose el divorcio de la agricultura y de la pequeña industria, gracias a la grande industria, que se apoderó del hilado y del tejido a mano, y un puñado de usurpadores logró separar al trabajador de los instrumentos de trabajo, y crear una clase desposeída a quien la necesidad obligó a vender su sudor y su esfuerzo a los nuevos potentados por un salario irrisorio. «El progreso consistió simplemente en variar la forma de la explotación, la cual, de explotación tributaria, se convirtió en explotación capitalista.»

Adviértese ya, en estas explicaciones generales, el criterio esencial que constituye el eje de todo el sistema marxista en cuanto materialismo histórico. Según Marx, la historia entera no es

más que una lucha de clases, y la historia actual la lucha entre el proletariado y la burguesía. La sociedad humana está regida por una ley de evolución fatal, contra la cual es inútil toda reacción, y esta ley produce una serie de formas sociales cada vez más complicadas y perfectas. Sin embargo, la fatalidad no excluye la intencionalidad más consciente y dañina. En esta materia Marx se contradice algunas veces y, muy a menudo, se muestra menos respetuoso que los economistas, sus adversarios, con la *necesidad de las leyes naturales* de la producción y del consumo. «Según la historia real y verdadera (dice), la conquista, la servidumbre, el robo a mano armada, el reinado de la fuerza bruta, son los que han triunfado siempre. En los manuales de economía política se supone, al contrario, ser el idilio el que siempre ha florecido, y se afirma sin atenuaciones que jamás ha habido otros medios de enriquecerse que el derecho y el trabajo. De hecho, empero, los métodos de la *acumulación primitiva* del capital son todo lo que se quiera, excepto materia de idilio. El escamoteo de los bienes de las iglesias y de los hospitales, la enajenación fraudulenta de los bienes del Estado, el robo de las tierras comunales, la transformación terrorista de la propiedad feudal en propiedad privada moderna, son los orígenes idílicos de la acumulación primitiva.»

La «espina dorsal» de la evolución económica

es el instrumento de producción cuyas incesantes metamorfosis determinan las evoluciones sociales. Guióse Marx en este punto por el carácter económico demostrable de muchos de los cambios políticos verificados en los últimos trescientos años. Durante este período, a cada estadio de los instrumentos productivos corresponden diversos sistemas económicos, de los cuales es base, y que da forma a los sistemas jurídicos, políticos, religiosos y aún literarios de la sociedad. La formación de las clases es el resultado de relaciones económicas determinadas de producción y distribución, las cuales establecen también las relaciones de dominación. En el curso de los cambios industriales, los terratenientes de la Edad Media cedieron su poder a los capitalistas, y éstos se lo entregaron a los patronos. Pero el instrumento productivo evoluciona sin cesar, y llega un momento en que ya no está en relación con la forma económica erigida sobre su fase antecedente; entonces es preciso, a cualquier precio, romper aquella forma, que se ha hecho intolerable, y como consecuencia de tal ruptura, estalla una revolución social, que destruye la anticuada forma económica, y la reemplaza por otra superior.

Lo que desde el punto de vista del tiempo ocurre también considerando la diversidad de ambientes económicos. Fuerzas inmanenciales transforman continuamente estos ambientes, haciendo ver que el progreso social se resuelve en el

progreso económico, y que todo se debe a los cambios que experimenta la forma dominante de producción. En donde prevalece la agricultura tenemos una aristocracia territorial, cierto sistema político e instituciones sociales y leyes determinadas; en donde prevalece el comercio, hay otro sistema; en donde prevalece la industria, otro. Así explica Engels el establecimiento de poderes públicos que no se identifican con las poblaciones, y que se organizan como institutos armados; así explica la constitución de elementos represivos (como la policía y las cárceles), que no se conocían cuando la forma de la sociedad era el *clan* gentilicio; así explica la exaltación de las clases medias al mando político; así, por último, el avance de las clases trabajadoras como un poder o elemento que reemplazará a aquéllas y será el único, según afirma debe suceder. Marx, por su parte, espera la desaparición del sistema social actual por la ley de fatalidad que conduce la evolución del capital hacia su propia ruina. Actualmente, el proceso de transformación económica se realiza con una rapidez especial, porque las inmensas fuerzas productivas, creadas por la burguesía, han rebasado los límites de su poder nativo, y porque cada vez más rápidamente empeoran las sociedades de existencia de la sociedad capitalista contemporánea, a una que se ofrecen como fáciles y asequibles nuevas condiciones de existencia para otra sociedad sin clases, basada

sobre la producción comunal y sobre la propiedad colectiva de los medios de trabajo. «Las armas que habían servido a la burguesía para derribar el feudalismo están ahora vueltas contra ella. Y la burguesía, no tan sólo ha preparado las armas que deben destruirla, sino que ha dado vida también a los hombres que están destinados a servirse de estas armas, es decir, a los proletarios u obreros.»

A grandes rasgos señala Marx cuatro períodos principales de la evolución económica: el asiático, el clásico, el feudal y el burgués o moderno. El orden económico capitalista ha salido del seno del orden económico medieval. «La disolución del uno ha disgregado los elementos constitutivos del otro.» El asalariado empezó nuevamente, como el esclavo antiguo, a no producir para él, sino para el dueño. Separado como productor de sus medios de producción, careció del derecho de propiedad sobre su propio producto, y realizó por primera vez en la historia un tipo inconcebible: el del trabajador que no come. Consecuencia de esa separación fué la de que el capital, que solamente es medio, se haya constituído en fin de la vida económica, supeditando a la función auxiliar del cambio las dos funciones esenciales de producción y consumo, y desnaturalizando ambas con el atractivo del lucro. Hubo, pues, propietarios de dinero, propietarios de mercancías, propietarios de instrumentos de trabajo, propietarios de

fuerzas de producción. ¿Qué le quedaba al obrero, desposeído de todo esto, sino ser también propiedad del patrono o perecer de hambre? Los economistas no quieren reconocer que esas nuevas clases sociales no han sido creadas por la naturaleza, aunque dada la *ley de la oferta y la demanda* del trabajo deriven del propio mecanismo de la producción. Su aislada y dura ciencia les inspira la idea de que no importa dejar al obrero abandonado a la acción de las llamadas *leyes naturales de la sociedad*, es decir, a la dependencia del capital. Esta dependencia tiene una causa psicológica de que dan los economistas una explicación bufa. Después de haber sido sometido por la fuerza bruta a la explotación, el obrero acabó por someterse a ella voluntariamente y de ser esclavizado de una manera miserable e indigna, girando de continuo su vida de trabajo y de producción alrededor de los dos polos de la injusticia y del hambre. Según los economistas, ello es debido a causas enteramente *científicas*, y, por consiguiente, nada tiene que reclamar. Según Marx, lo *científico* es que la evolución de los instrumentos de trabajo no se interrumpe en su desarrollo secular, y que más adelante determinará, con fuerza irresistible, la imposibilidad de la propiedad burguesa y el advenimiento de la propiedad colectiva del suelo y de las fuerzas de producción.

La forma inmediata y primitiva de la circula-

ción de mercancías es el cambio de unas por otras, o sea, el de un valor en uso por otro valor en uso. Conocida la moneda, la mercancía producida se cambia por dinero y éste por el artículo que se necesita para el consumo. Tal cambio de cosas equivalentes no puede enriquecer, porque donde hay equivalencia no cabe aumento del valor en favor de uno y daño de otro. Pero en la sociedad capitalista los términos de la circulación se hallan invertidos, pues se cambia el dinero por una mercancía para luego cambiar la mercancía por dinero, obteniendo un beneficio, es decir, se compra para vender más caro, de lo cual resulta una circulación vacía, sin contenido, por cuanto no versa sobre valores en uso, sino sobre valores en cambio, engendrando una serie indefinida de operaciones que hace crecer considerablemente el dinero en manos del capitalista, sin que se haya aumentado real y efectivamente la producción.

Si el capital se dedica a *producir* como siempre lo hace en vista del valor en cambio y no del valor en uso, imprime a la producción una marcha independiente de las verdaderas necesidades del consumo y de la situación de las clases trabajadoras, corriendo desatentado detrás del comprador y sólo deteniéndose ante la plétora del mercado universal. En otros tiempos, encerrado el consumo casi en la misma esfera que la producción, hallábase ésta determinada por aquél, y si

faltaba lo superfluo no se carecía de lo necesario; mientras que hoy se impone la producción de lo superfluo a la de lo necesario si ofrece mayor rendimiento al capital. Antes, los precios de los artículos no podían pasar de ciertos límites, establecidos por el coste de producción, y los trabajadores vivían tranquilos dentro del encasillado de la corporación o gremio, sin temor a desplazamientos ni a los males de la concurrencia; mientras que ahora, la superabundancia de la producción, obliga en ocasiones a paralizar la industria y la baja de los precios violenta la retribución natural del trabajo.

Marx basa su teoría, no en la justicia predicada por los traficantes en utopías (como llama a los socialistas sus predecesores), sino solamente en la necesidad histórica y en el ciego crecimiento de las fuerzas productoras, que deben al fin tragarse al capitalista y hacer que el Estado se disuelva espontáneamente *(sich aufloest)*. Engels propone sustituir la palabra Estado por *Gemeinwesen* (= comunidad), antigua palabra alemana que corresponde a la francesa *Commune*. No hay ni la sombra.

Un marxista español, Trigo (en demasía célebre como novelista), ha dado en su *Socialismo individualista* una descripción vibrante de la situación económica del proletario, del trabajador actual, de la mayoría numérica de los hombres. Lo que no había visto la clase noble dominante,

se encargó de hacerlo ostensible la misma máquina, su fuerza colosal de capitalización. La tierra, la propiedad agrícola, no le rentaban al señor más que una parte mínima sobre la producción sacada de ella por cada colono, quien claro es que se quedaba con la parte máxima. Las máquinas (multiplicadoras del trabajo), al revés, producían con el de tres hombres el de veinte, y el dueño de la máquina obtenía, por consecuencia, una renta de producción de veinte hombres con sólo pagar tres salarios. Así, de la misma clase humilde que el asalariado, surgía como tipo opuesto a él, y futuro rival del noble, el capitalista. La competencia de las máquinas arruinó la producción manual, y los artesanos, poco a poco, o mucho a mucho, convertíanse en asalariados. Mas como cada máquina, con el auxilio de tres hombres, producía por veinte, la producción realizada a máquina no necesitó de aquellos artesanos por ella misma arruinados, sino tres de cada veinte... ¿Qué se hicieron los demás? Sobrar. Holgar por fuerza. Formar lo que llama Engels la reserva *hambrienta del trabajo*. La oferta excesiva de los parados abarató el salario de los activos, y de este modo únicamente consiguieron extender el hambre, porque aun suponiendo que tomasen los patronos doble personal por el mismo costo, siguieron sobrando después catorce de diecisiete sobrantes. El ejército de trabajadores quedó formado por un activo y una reserva, cambiándose

los puestos de miseria sin cesar, y así, del ejército del asalariado surgió el ejército del proletariado, mientras crecía el capitalista con tal fuerza lanzado por las máquinas, que pudo primero, al amparo del poder de su riqueza, mirar frente a frente al señor feudal, y luego arrendarle sus tierras, y luego comprárselas, arrojándole del castillo y quedándose con sus siervos para trocarlos también en asalariados. Pudo tanto la clase media, la nueva clase salida «a fuerza de máquina» de la humildad, que no mucho después de su aparición como capitalista, en 1793, luchó y venció a la clase noble por medio de la revolución francesa, que se extendió al mundo. Los títulos de prosapia fueron, a partir de entonces, simple adorno. Las clases y jerarquías se simplificaron fundamentalmente en dos: los capitalistas y los proletarios. Fué un nuevo poder social que apareció por la fuerza de las máquinas, como apareció el poder de las sociedades antiguas, según se ha visto, por la fuerza de los puños. Y como las máquinas hicieron la revolución francesa, las máquinas harán la revolución obrera.

El socialismo sin revolución es cosa imposible según Marx. Pero esta revolución está reservada al proletariado, única clase verdaderamente capacitada para ello, y no a otras clases a quienes convenga luchar con la burguesía rica. «Hasta ahora, todas las clases que se han disputado el Poder, han tratado de conservar la posición social ya

adquirida, imponiendo al rey toda la sociedad sus propias condiciones de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas sociales productivas, sino destruyendo la manera de apropiación empleada hasta ahora... Los proletariados no poseen nada en sociedad que necesiten garantizar. Su tarea consiste en destruir todas las seguridades y posesiones privadas y existentes... Hasta ahora todos los movimientos históricos han sido movimientos de minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es, por el contrario, el movimiento de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría. El proletariado, última capa de la sociedad actual, no puede sublevarse sin hacer estallar todas las capas superiores que forman la sociedad oficial moderna... El fin principal del proletariado es la destrucción de la supremacía burguesa y la conquista del Poder político. El primer paso de la revolución proletaria debe ser la conquista de la democracia, la elevación del proletariado al estado de clase dominante. Los proletarios se servirán de su supremacía política para arrebatar poco a poco a la burguesía toda especie de capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, en las del proletariado organizado en clase gobernante, y para acrecentar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas productivas. Naturalmente, esto no puede llevarse a cabo, sino por medio de atentados des-

póticos contra el derecho de propiedad y contra la estructura burguesa de la producción, es decir, por medio de medidas que, consideradas desde el punto de vista económico, parecen insuficientes e insostenibles, pero que, necesariamente, en el curso de la revolución, conducirán a la adopción de medidas más radicales y que son inevitables para cambiar de arriba abajo el modo de producción.»

Descendiendo ahora más en particular, corrobora el mismo discurso el cálculo de valores de Marx. Porque, según éste, «la producción económica y las clasificaciones sociales crean, para cada época, la base de su historia política e intelectual... En lugar del sistema actual, que descansa sobre el antagonismo del salario, es preciso erigir un nuevo sistema, basado sobre la propiedad y el trabajo colectivos». Una ojeada rápida sobre las obras de Marx hace ver al más ciego que los tres puntales de su doctrina son: 1) que los fenómenos jurídicos, políticos, religiosos, y aun literarios, dependen todos del factor económico; 2) que su evolución histórica obedece al ciego crecimiento de las fuerzas productoras y a la necesidad resultante, como el colectivismo la concibe, de la dominación en el sentido de los intereses; 3) que el valor de las mercaderías está determinado únicamente por la suma de trabajo que representan. De estos tres principios se infieren, de modo necesario, porque son modalidades de ellos, estos

otros tres: 1) que no siendo, en definitiva, todas las instituciones y creencias humanas sino consecuencia de las condiciones económicas, en las teorías de Marx no tiene cabida la justicia, ni juega papel alguno la virtud, ni para nada procede invocar dentro de ellas la simpatía humana ni la moralidad; 2) que, dado el mecanismo evolutivo de la producción económica, no hay más derecho que la fuerza, y el comunismo se justifica únicamente por su inevitable victoria; 3) que el origen del capital y el desarrollo del capitalismo están en el fraude, en el monopolio de la tierra y de los instrumentos de trabajo, en la concentración en manos de una minoría de los objetos de consumo, en la violenta destrucción de la pequeña propiedad, en la amulación por la burguesía de los productores independientes, en la dolorosa y terrorífica expropiación de la población laboriosa. Pero la *Némesis* de la historia aguarda a esta sociedad nacida del robo, y Marx predice su lúgubre fin con estas fatídicas palabras: «Sonará la hora de la propiedad capitalista, y los expropiadores serán a su vez expropiados.»

Fácilmente se comprende el efecto que estas ideas, repetidas en diversos tonos por una activa propaganda, han de producir en las masas obreras, las cuales, agriadas por la miseria, encuentran sus sufrimientos explicados en la obra de Marx. No pidáis a esas masas un análisis minucioso de las diferentes fórmulas sociológicas del

marxismo, un examen profundo de principios, una discusión detallada de aplicaciones. Ellas sólo se fijan en las grandes y temerosas consecuencias: conquista del poder público por los elementos obreros; dictadura del proletariado; crecido impuesto progresivo; abolición del derecho de herencia; confiscación de la propiedad de los emigrados y de los rebeldes; acrecentamiento de las manufacturas y de los instrumentos de producción nacionales; cultivo y mejora de los terrenos, con arreglo a un plan común; combinación de la industria manufacturera y agrícola, a fin de hacer que desaparezca gradualmente el antagonismo entre la ciudad y el campo; transformación del régimen de la producción de individual en colectiva; aniquilamiento de todos los poderes particulares de supresión, y singularmente del Estado, representante de la clase explotadora, con el cual debe acabar la clase explotada por todos los medios, para destruir todo antagonismo de clase en lo futuro. «Tan pronto como en el curso del desenvolvimiento las distinciones de clase hayan desaparecido y tan pronto como la producción se haya concentrado en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder público, propiamente dicho, no es otra cosa que el poder de una clase, organizado para la opresión de otra clase. Cuando el proletariado, forzado a organizarse como clase durante su lucha con la burguesía, se haya

hecho clase dominante por medio de una revolución, y como clase dominante haya destruído por la fuerza las añejas relaciones de producción, habrá destruído necesariamente las bases de todo antagonismo de clase, de toda existencia de clases, y, por consecuencia, de su propia supremacía como clase. La vieja sociedad burguesa, con sus distinciones y sus antagonismos, dejará el puesto a una asociación en que el libre desenvolvimiento de todos... En esta revolución los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas y tienen que ganar todo un mundo.»

El combate o la muerte, la miseria social o la nada: he aquí el dilema que sirve de divisa revolucionaria a Marx. La acción para la conquista del Estado no impide la lucha contra el Estado en cuanto órgano de clase y de dominación, o séase, en cuanto su existencia demuestra que los antagonismos de clase son irreconciliables. Marx propone la «libre federación de todos los hombres» contra el Estado, que considera como «poder nacional del capital sobre el trabajo», como «fuerza pública organizada para la sujeción servil de la sociedad», como «artimaña para el despotismo de una clase». También Engels, en su *Durings Umwälzung der Wissenschaft*, «aplaude» (son sus palabras) desde ese mismo punto de vista «la pretensión anarquista de la abolición inmediata del Estado». Es cierto que, en vez de hablar de abolición, Marx habló de *languideci-*

miento, decaimiento y *desaparición paulatina.* Pero esto no significa, según Engels, que la subversión colectivista haya de reducirse a entrar el proletariado en posesión de la autoridad pública y comenzar por convertir los medios de producción en propiedad del Estado. Lo que Marx quiso decir fué que la sustitución del Estado capitalista por el Estado socialista no se concibe sin una revolución violenta, en tanto que la supresión del Estado socialista, esto es, de todo Estado, no puede realizarse sin el *languidecimiento,* sin la *decadencia* del medio Estado que subsiste después de aquella revolución, y cuya *desaparición paulatina* se produce de una manera mecánica. Para Engels, el Estado es organización de la clase explotadora, en cada época, mirando al mantenimiento de las condiciones exteriores de fabricación y consumo y teniendo en cuenta a la vez la existencia constante de un exceso de población, todo dentro de los límites adecuados a las conveniencias del capital; y así, ese Estado mantiene también, por la fuerza, a la clase explotada en las condiciones interiores de opresión y trabajo exigidas por el modo de producción existente: salvajismo y barbarie (en las colonias), esclavitud y servidumbre (en la Edad Media), salarismo y proletarismo (en los tiempos modernos). No hay, pues, para qué distinguir entre el Estado capitalista, instrumento de dominio de las clases dirigentes, y el Estado socialista, órgano de gestión

de los intereses comunes. Engels afirma que el asalto del Estado por los proletarios es la destrucción del Estado como tal. Y en su celebrado libro: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, define la cuestión diciendo: «El Estado se desvanecerá inevitablemente con las clases. La sociedad, que organiza de nuevo la producción a base de la asociación libre, igualitaria y fraternal de los productores, transportará toda la máquina del Estado allí donde esté en su lugar propio: en el museo de antigüedades, al lado del torno de hilar y del hacha de bronce.»

El colectivismo es, pues, antiestatista como el anarquismo, y este es el sentido en que deben entenderse los numerosos pasajes en que Marx y Engels hablan de la disgregación (*Sprengung*) de la vieja maquinaria de Gobierno, y del día en que las clases trabajadoras, siguiendo el curso de su desarrollo, «sustituirán a la antigua burguesía con una sociedad en la que no habrá clases ni antagonismos de clases», y en la que desaparecerá, por ende, toda autoridad política, en el sentido propio de esta palabra, «supuesto que la autoridad política es la expresión oficial del antagonismo de clases dentro de la sociedad burguesa». Se ha reprochado a Marx y a Engels, y señaládoseles como un contraste con el gran desarrollo de su doctrina de negación del régimen económico actual, la falta de afirmaciones con-

cretas sobre cuál será la organización social del porvenir. En realidad, el reproche, más que a Marx y Engels, alcanza a sus partidarios moderados, los socialistas oportunistas, quienes dicen: «La vida nueva será determinada por los hechos económicos; y como desconocemos los cambios que puedan sufrir los hechos económicos en la mutación continua del progreso, es inútil preocuparse de la vida nueva.» Marx, menos lógico o más audaz, no se conforma con tan fatalista expectativa.

«En la fase superior de la sociedad comunista, después que se haya abolido la esclavitud del hombre, causada por su sumisión al principio de la división del trabajo; cuando junto con esto, haya desaparecido la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo haya dejado de ser (simplemente) el medio de sostener la vida y se haya convertido en una de las primeras necesidades de la vida; cuando, con el desarrollo total del individuo, las fuerzas productoras hayan llegado también a la madurez, y todas las fuerzas sociales estén en plena actividad, sólo entonces será posible avanzar más allá del horizonte estrecho de la ley burguesa, y sólo entonces podrá grabar la sociedad en sus banderas: *«De cada uno según sus aptitudes; a cada uno según sus necesidades.»*

Los anarquistas se limitan a desear una sociedad sin leyes ni gobierno, y, a todo más, recla-

man, poniéndose en contradicción con sus ideas, un sistema económico en que no exista la producción libre.

En uno de los últimos números de la *Rivista Italiana di Sociologia* publica Michels un artículo en que analiza la parte capital que corresponde a los socialistas en la corrupción del espíritu público en Europa. El socialista, según la opinión de Michels, es la inconsciente víctima de la alquimia económica, de la dislocación o posición perversa del problema jurídico, provocada por sus sueños. Cada día, sin embargo, se acentúa más la crisis del *marxismo* en los centros colectivistas mejor orientados. Bajo el nombre algo impropio de *neomarxismo* se sostienen actualmente ideas y teorías más distanciadas cada vez de los principios expuestos por el autor de *Das Kapital*. La atmósfera de supersticiosa veneración que se formó en torno del nombre de Marx, se ha ido poco a poco desvaneciendo, y el que un día pasó por el único escritor canónico de la buena nueva social, no tiene hoy sino tímidos y discutibles partidarios entre los mejores pensadores de la secta.

Aparte haber sido desmentida por continuadas estadísticas las profecías de Marx sobre la concentración de los capitales en pocas manos, ha empezado a notarse la falta en su sistema de todo elemento ético, mientras que de otra parte se ha reconocido que sus explicaciones puramen-

te económicas de los fenómenos sociales, a más de no ser satisfactorias científicamente, llevan en la práctica a un sindicalismo grosero, a la creación de una nueva burguesía, más vasta y más terrible, en mi sentir, que la que hoy constituye el espantajo de la clase obrera.

Cosa bastante extraña: Marx parece no haberse dado cuenta en absoluto de la dinámica espiritual de los intereses en la evolución sociológica. Para él, como para los individualistas de la escuela de Manchester, todo se resuelve en la lucha de los intereses mismos: *omnia, apud me, œconomice fiunt*, hubiera podido decir parodiando a Descartes. De la obra de Marx, materialista y fatalista al principio, se desprende una doctrina de asociación, que él ha bautizado con el nombre de *unión utilitaria de clases*, y en la cual se prescinde de todo lo que, desde la escuela de Manchester, se ha considerado como fundamental en la economía política. Y esto es lo que los *neomarxistas* no quieren dejar pasar, pareciéndoles, muy acertadamente, que el materialismo histórico es incompatible con la renovación franca y verdadera de la sociedad.

Uno de los más inteligentes defensores del socialismo, Sorel, ha reconocido francamente que «la parte débil de ese sistema es la parte moral, y no porque no hayan escrito sobre ella frases elocuentes muchos escritores socialistas; pero las amplificaciones retóricas son fáciles cuando se

trata de ética: se repite siempre lo mismo, y la homilía ha tenido hasta ahora poca influencia sobre las cosas». Otro socialista, Plekanoff, no vacila en declarar que el sindicalismo es una utopía burguesa, una utopía de productores de mercancías, sublevados contra el Estado». Dice Walter-Jourde en el mismo sentido: «La producción es una cosa, la socialización, otra.» El sindicalismo coloca todo el movimiento social sobre el plano de la producción; es un programa económico, no sociológico, al que nada hubiera reprochado la escuela de Manchester; porque si la emancipación del proletariado no puede resultar sino de la última evolución de la forma económica, ¿a qué bueno destronar el capitalismo, cuyo ideal es precisamente hacer variar de sentido las cuestiones sociales por una elevación siempre mayor del nivel de las riquezas?

El *neomarxismo* ha dado una gran lección a los socialistas economizantes, demostrando que perseguir la liberación de los obreros por los simples medios económicos, equivale a asegurar la tranquila digestión de los privilegiados. ¡Cuán lejos nos hallamos de la arrogante seguridad profética con que los *marxistas* primitivos anunciaban la muerte de la sociedad capitalista y hasta las circunstancias de esta muerte, semejantes a los vendedores de periódicos que al pie de los patíbulos, y antes de verificada la ejecución, voceaban antaño la venta de la hoja con el relato de la

vida y aun de la ejecución y de las últimas palabras del reo!

Mas no es mi propósito tomar por mi cuenta ni desde mi punto de vista, como lo he hecho en los párrafos precedentes, la tesis sociológica de Michels. La lectura de su artículo sugiere que la crisis que atraviesa el socialismo no es precisamente crisis doctrinal; no es tampoco crisis de pubertad o de vejez; es crisis nerviosa. El socialismo, como sociedad futura, es para los socialistas lo que una dama eternamente desdeñosa para un amante apasionado; los tenaces esfuerzos de éste no la ganan. Los socialistas se acogen al sindicalismo, pero éste es eminentemente antisocialista por el mero hecho de ser colectivista. El socialismo lo espera todo de la elasticidad de la democracia y de la mutabilidad del Estado; el sindicalismo ataca a la democracia y al Estado, haciéndose un verdadero partido político sujeto a todos los vaivenes. Michels explica la impotencia del socialismo neto por la circunstancia de que los jefes salidos del proletariado hayan sido verdaderas nulidades en el orden moral e intelectual y hayan aspirado sólo a *cambiar de clase*, a ser burgueses, aspiración que ha contagiado al elemento obrero en masa. No es un movimiento desinteresado de ideas; es un afán de interés, de egoísmo, de utilidad. Y así, el socialismo *supuestamente* realizado por medio del sindicalismo revolucionario, constituye sencillamente un cambio de oligarquía.

BIBLIOTECA NACIONA

Mas no quiero cansar la paciencia del lector. Después de todo, estas son opiniones personales mías, y yo mismo las encuentro a veces un tanto fuertes. ¡Esos sociólogos empedernidos y el inexorable Michels!...

3.—Sistema colectivista de Guesde.

Las doctrinas de Marx tuvieron en Francia casi tanta resonancia e influjo como en Alemania; pero el partido socialista galo ha estado casi siempre dividido en dos, no muy concordes, fracciones: una moderada, y la otra francamente intransigente. Esta escisión se acentuó, en gran manera, poco después del Congreso de Saint-Etienne (1882). La fracción moderada, a que sirvió de núcleo la *Federación de los Trabajadores Socialistas de Francia*, llamada también *posibilista* o *broussista* (del doctor Brousse), y de la que se destacó después un pequeño grupo llamado de los *allemanistas* (partidarios de Allemane), fué una corriente de espíritu muy abierto y flexible, que entrañaba una tendencia renovadora y tolerante, aprovechadora de todas las posibilidades legales y colaboradora de todos los esfuerzos bien orientados de la burguesía liberal. La fracción intransigente, a que sirvió de núcleo la Federación *Socialista Revolucionaria*, llamada también *guesdista* o *marxista* (de Guesde y su co-

laborador Lafargue, yerno de Marx y, como Vaillant, procedente del blanquismo, que en el crepúsculo del siglo se extinguía), pretendió representar con toda fidelidad y mantener en toda su pureza las posiciones del marxismo puro, abogando por una táctica de radical hostilidad al régimen democrático burgués, y rechazando toda inteligencia con sus representantes.

Guesde, en *Le collectivisme* (conferencia de 1891), afirma que ese sistema «no reposa sobre ningún concepto a *priori* de justicia, de libertad, de igualdad o de fraternidad, conceptos que entran para nosotros en aquella metafísica de que Voltaire ha podido decir», etc. «El colectivismo no reclama tampoco sentimientos generosos o aspiraciones al bienestar, comunes a todos los tiempos y nunca jamás logradas.» No son los deseos del hombre los que guían al mundo, sino que es el mundo quien, por sus transformaciones necesarias y sucesivas, crea nuestros sentimientos, nuestros deseos y lo que se llama todavía nuestro ideal.»

4.—El espartaquismo alemán.

Al lado del colectivismo de Marx y sus secuaces se ha constituído en Alemania un partido de revolucionarios y terroristas muy parecido al anarquismo de Bakunin, Kropotkin, Grave, Reclus y Malato, y preparado y organizado por

Most, Adler, Balek, Liebknecht y Rosalía Luxemburg. Lo característico de este partido, desde el punto de vista doctrinal, es que todos sus afiliados son radicalmente *comunistas*. Así como los cristianos radicales, los protestantes liberales, los evangélicos, los *jesunistas*, se atienen a lo que llaman «pureza del cristianismo primitivo», a las genuinas enseñanzas de Jesús, y aun dentro de criterio tan avanzado, se reducen a lo más primordial y moral de los Evangelios (rechazando, verbigracia, el Cuarto Evangelio como elemento de decadencia y producto de una evolución mística), los espartaquistas tienen por única fórmula de su profesión de fe el *Manifiesto del partido comunista*, de Marx y de Engels, y rechazan todas las ideas desordenadas o contradictorias que posteriormente se han mezclado en la unidad del colectivismo, bien durante los diferentes períodos de actividad de los mismos Marx y Engels, bien en las nuevas doctrinas de sus discípulos ortodoxos o heterodoxos.

Para consolidar mejor su comunismo, esa fracción del proletariado militante pretende ejecutar su programa radical sin contemplaciones, realizando el ideal socialista en todos sus extremos. La revolución espartaquista (dicen los que la vienen preparando y organizando) seguirá a Marx como la obra de fábrica a los planos del arquitecto y el experimento de laboratorio a la explicación de la cátedra. Con una inteligencia clara de la mar-

cha de la evolución, los revolucionarios espartaquistas proclaman la dictadura del proletariado para hacer aquel experimento político. Hasta ahora no han logrado imponerse a los socialistas mayoritarios o gubernamentales, y son muy oscuras sus relaciones con los socialistas izquierdistas o independientes. Los más valerosos defensores de estas caballerías revolucionarias piensan que son de grandísimo peso todavía las dificultades que contra sí tienen. *Así*, el profesor Saldaña considera prematuro todo juicio que se avance a este propósito. «Poco puede decirse sobre las fáciles profecías de la revuelta alemana de 1918, que no sea para desenmascarar odios y ruindades de la democracia. La posterior revolución espartaquista, en Berlín, triunfante en Munich y derrotada luego, hace creer que la primera revolución, política al pronto, pero *social en promesa*, no lo fué suficientemente en cumplimiento.» El último movimiento de los espartaquistas, provocado por la contrarrevolución monárquica, tampoco obtuvo el triunfo.

Este partido, que ha tenido ya sus horas de ensayo y de lucha, no es tan importante que merezca nos detengamos en sus puntos de vista morales y sociales a pesar de la influencia práctica que puedan alcanzar algún día. Me limitaré a consignar en unas líneas su programa. Un publicista de altos vuelos, Sombart, lo indica con brillante claridad. Al preguntarle en qué se dis-

tingue el espartaquismo de los demás partido proletarios, responde que en dos puntos: 1, e que sus adeptos tratan de que prevalezcan los in tereses comunes del proletariado, en las luch nacionales de los trabajadores; 2, en que en la diferentes etapas evolutivas de la guerra entr obreros y burgueses, representan siempre y e todas partes los intereses del movimiento genera

«Las proposiciones teóricas de los comunistas n se fundan en ideas y principios inventados o des cubiertos por éste o el otro reformador: en térmi nos generales, son expresión de las condicione reales de una lucha de clases existentes de u movimiento histórico que se desarrolla a nuestr vista.»

II

EL ANARQUISMO

1.—Concepto y variedades del anarquismo.

Etimológicamente, la palabra *anarquía* (de la partícula privativa o negativa *an* = sin, y *arque* = supremacía, mandato o jefatura) significa la supresión de todo Gobierno, la ausencia de todo poder político, reemplazado por relaciones enteramente sociales sobre el cambio y el contrato. *Anarquismo* será, por consiguiente, aquel sistema social que trata de realizar ese ideal, reclamando para la colectividad humana un estado de vida de relación carente de autoridad constituída, de propiedad privada, de reglamentación política, de normas jurídicas derivadas de la necesidad, de la fuerza, de la coacción. Sin embargo, como la vida de relación es la vida del hombre en sociedad, la existencia individual se mueve, conforme al principio anarquista, dentro, no de una armazón férrea y una estructura civil que modi-

fiquen las espontáneas iniciativas, y sí únicamente dentro de una libre federación de productores voluntariamente asociados y unidos por los lazos de una estrecha e igualitaria solidaridad.

Históricamente, el anarquismo ofrece dos aspectos: uno teórico; otro práctico. El anarquismo-doctrina comienza con Rousseau (1712 a 1778), continúa su desarrollo con Godwin (1756 a 1836) y adquiere, desde el punto de vista abstracto, su primer perfeccionamiento en las obras de Proudhon (1809 a 1865). El anarquismo-programa se determina por el rompimiento producido en el Congreso de La Haya (V Congreso de la primera Internacional) (1872) entre Marx y los extremistas del partido obrero. Estos extremistas eran: el ruso Bakunin (1814 a 1876), uno de los prohombres del nihilismo; el suizo Guillaume, creador de la Federación del Jura; y los secuaces de Blanqui, padre legítimo del anarquismo latino, que es el producto de la unión del pensamiento político del siglo XVIII con el revolucionarismo del XIX, y representa el renacimiento sangriento del utopismo social. Estos elementos disidentes se dieron a sí propios el nombre de *autonomistas* o *anarquistas*, y en el llamado Congreso Socialista Universal de Gante (1877) se separaron de los *colectivistas*, declarando que era imposible toda inteligencia con ellos. En realidad, no les faltaba razón del todo, y debo declarar que los bakuninistas se mostraban harto

más lógicos y consecuentes que los marxistas. Porque si la anarquía es una forma de sociedad en que las naciones están compuestas simplemente por grupos de productores, y si, en el sistema de Marx y de Engels, la idea del Estado no es más que la resultante de los antagonismos de las clases, el factor económico es necesariamente el más importante en la historia del mundo, la política no tiene ya razón de ser, y la anarquía, es decir, la desaparición de los moldes del Estado presente y la instauración del Estado sin autoridad, constituye el corolario y término de la evolución social. Dada tamaña transformación de las sociedades humanas, hasta el punto de ser, en definitiva, todas las creencias e instituciones meros efectos de las condiciones económicas, esto es, de la rivalidad de intereses entre los miembros existentes de la comunidad, no hay para qué hablar de poder legislativo. Todas las cuestiones a resolver no pueden ofrecer obstáculos que no sean puramente económicos, contractuales y utilitarios.

Filosóficamente, el anarquismo tiene su punto de partida en la negación de la sociedad de carácter político y de la civilización de carácter democrático o liberal. Pero, como sucede siempre que de filosofía se trata, esa negación hubo de adoptar las más variadas formas. Porque, primeramente, se pensó en seguir el procedimiento revolucionario, amedrentando a la sociedad por el

Montesquieu nos enseñó hace tanto tiempo, el móvil de todos los despotismos) y utilizando el terror (anarquismo activo), y después se quiso obviar esta contradicción interna del sistema encomiando el método de la resistencia indirecta (anarquismo *pasivo*). En segundo lugar, se creyó alcanzar mejor el fin proclamando la libertad total del individuo en sus ideas, en su acción, en su movimiento, en sus contratos (anarquismo *individualista*), o estableciendo la más completa igualdad de las condiciones humanas, políticas, económicas y sociales (anarquismo *comunista*). Lo tercero, esto que la mayoría concreta a la vida de cada individuo e extiende a la de todos los individuos, juzgóse que debía limitarse a los mejor dotados mentalmente (anarquismo *intelectual*) o a castas por naturaleza privilegiada (anarquismo *aristocrático*). Finalmente, algunos admitieron que se debía reducir toda la moral al disfrute de los goces terrestres (anarquismo *endemónico*), acabar con el derecho constituído (anarquismo *jurídico*), suprimir el monstruo de la tiranía burguesa moderna, llamado estado (anarquismo *político*), y destruir radicalmente la civilización para volver a un orden de cosas basado en las necesidades físicas y en las libertades nativas del hombre (anarquismo *naturista*). Esta última variedad es, en algún modo, la síntesis y a la vez el protoplasma de las otras variedades del sistema. Genéticamente con-

siderado, el anarquismo parte del naturismo, y en el naturismo acaba por disolverse al final de su evolución y de todas sus transformaciones doctrinales.

2.—El anarquismo activo.

¿Con qué linaje de argumentos combaten la existencia de la sociedad los anarquistas especulativos, hermanos gemelos de los colectivistas ortodoxos? Con invenciones y esperanzas que hurtan el cuerpo a todo examen y a toda previsión, y se deshacen a la más leve consideración de las impurezas y tristezas de la dura realidad. Tal opinaron, no bien se sintieron defraudados por los primeros experimentos políticos de los laboratorios revolucionarios idealistas, los ácratas y libertarios pragmáticos, que se apresuraron a inculcar y ensayar la necesaria táctica terrorista que toda idea social nueva debe poner en acción. En vano Plejanof, desde el socialismo marxista, y Tolstoi, desde el anarquismo místico, la reprobaban. «Cuando se trata de una revolución política para la renovación económica (dice el profesor Saldaña), nos hallamos frente a la más difícil y arriesgada manifestación operatoria, algo semejante a un parto provocado, en el que estuviera vedado el fórceps.»

Tratándose del anarquismo activo, y para explicar sus causas, hay que tener en cuenta, sobre

todo, la influencia de las condiciones sociales y morales del medio, respecto al cual (doloroso es confesarlo), constituye muchas veces el anarquista, de igual manera que el malhechor, un microbio inseparable. Cuéntase de cierto emperador chino, para quien el Estado era él... y también la sociedad, que al personificar en sí los deberes de ésta, acostumbraba a decir: «Si el pueblo tiene hambre, es por mi culpa; si comete un crimen, yo debo ser considerado como su autor.» Esta opinión no se hallaba muy distante de la realidad pero hoy no se puede mantener teniendo en cuenta que el viento de la democracia moderna ha ido talando todas esas selvas que la fantasía caprichosa de los anarquistas teóricos acostumbra despoblar de miasmas morales y de focos de infección social. Si la he citado es sólo para venir a parar al origen más colectivo que psicológico del anarquismo como inclinación obsesiva e impulsiva. La relación única que se ha querido establecer entre el anarquista y el tipo particular de los criminales no es muy exacta, y si se toma al pie de la letra, resulta absurda. El crimen es con bastante frecuencia la expresión de una evolución descendente, pero rara vez corresponde a un estado mental de trastorno. Los antropólogos que se ocupan de criminología nos dicen que el criminal típico es intelectualmente sano, hasta lúcido. Pero el anarquista es un loco. Esta suposición no contradice, por lo menos, la idea que,

en su locura, indudablemente forma el anarquista de la sociedad, como de *algo culpable* de que se venga. Semejante a una infección que ataca a todos los individuos, presentando en cada uno de ellos caracteres exteriores diversos, la anarquía en nuestras sociedades dóciles, mediocres, castradas, se posesiona lo mismo del malhechor que la propaga cometiendo un delito vulgar, que del exaltado incapaz de razones que le profesa con verdadero culto sanguíneo idéntico a las violentas crisis de una fiebre, que del astuto que trata de realizar con su barniz político crímenes de derecho común. Pero en pocos casos es consecuencia del interés personal, rasgo característico de la criminalidad verdadera; en la mayoría de las ocasiones el fanatismo anárquico es místico, dogmático, religioso y obra contra sus más palmarios intereses. Hay (decía Hipócrates) lo desconocido, lo misterioso, lo «divino» de las enfermedades. *Quid divinum*. Lo que afirmaba de las dolencias comunes puede aplicarse a las revoluciones anárquicas. Sus apóstoles, como los de todos los tiempos, llevan en sí un instinto de radicalismo y consecuencia que, bajo la presión de la propia incultura, les impulsa a la destrucción de monumentos y de hombres. En esta destrucción se han complacido en todas épocas los hombres menos criminales como individuos; el genio de la muerte que agotó sus alas sobre Teodosio, sobre Mahoma, sobre los inquisidores de la Edad

Media, es el mismo que se cierne sobre la Europa moderna, Bossuet, Luis XIV, Marat, Robespierre, los convencionales, los anarquistas del Liceo y de la calle de los Cambios Nuevos, Angiolillo, Morral, todos, cada cual de su manera, se han sentido poseídos de la necesidad de derribar templos o ídolos, de consumar en la humanidad que les rodea venganzas horribles, feroces y cruelmente estúpidas. Venganzas que, semejantes a los apostolados, son el fruto de una fe o de un fanatismo, y que para aumentar su parecido con los apostolados están preparadas, como las explosiones religiosas todas, en el fondo de ese abismo, de ese mar, de esa ola incesantemente renovada de gérmenes de hidrofobia social que se llama el mundo, el siglo, París, Londres, Barcelona o San Petersburgo, como queráis. Nada se parece más a la intolerancia religiosa, que el fanatismo sin Dios. ¿No debe un hombre poseer cierta intolerancia de negación y cierta tendencia a la religión de la nada, para querer, en el feroz impulso de su fe, demoler todas las iglesias, convencido de que su destrucción sería la ruina de las religiones espiritualistas, como aquel anarquista de que habla Hamón? ¿No demuestra parecidos sentimientos aquel otro citado por Lebon, que resumía así su programa: «Estrangularemos a los que encontremos con armas, tiraremos por los balcones o echaremos al mar a las mujeres y a los niños?» Esta sed de exterminio

esconde un sentimiento de independencia mal entendida, contiene el culto del odio por el odio, como el amor por el amor fué el lema de los estoicos; analogía en apariencia paradójica, siendo, como es, claramente real y modelada sobre el fondo primitivo de los principios de ambos sistemas. El estoico, por el hecho de ser libre y de no dar valor más que a lo que dependía de su libertad, se convertía en amigo de los hombres y de los dioses. El anarquista, por el mismo hecho, se convierte en enemigo de unos y otros. Cada sentimiento humano tiene analogía con estas situaciones en las que el espíritu humano abandona los intereses por los ideales, las conveniencias por las obsesiones; y los anarquistas han llegado a esta altura, donde todo cambia de aspecto.

En los testimonios que dan los teorizantes del anarquismo sobre el modo de llevarlo a la práctica, comúnmente declaran que, fuera de la subversión ayudada por la violencia, ninguna otra acción concurrirá que no sea del todo exterior y política; porque entendiendo a la letra la renovación de la sociedad, y singularmente parando en el radical abandono de todo lo existente, distinguen con cuidado la revolución puramente demagógica de la rebelión positivamente libertaria y acrática. El verdadero anarquista, según Max Stirner, no es un demagogo, como César, sino un rebelde como Cristo, es decir, un individuo que, en vez de capitanear una lucha populachera

contra la autoridad establecida, «busca cambiar su propio camino, sin que lo advierta ni le perturbe esa autoridad». Max Stirner da a entender que es preciso alzarse violentamente contra el orden de cosas actual. «El Estado no puede ser vencido más que por medio de un golpe audaz y arbitrario.» El Estado llama delito al poder del individuo; por lo que «el poder del Estado sólo puede ser destruido por ministerio del delito, cuando se profesa la opinión de que no es el Estado el que está sobre el individuo, y sí al revés, el individuo sobre el Estado». Bakunin, tratando el mismo asunto en 1872 y en el periódico francés *La Liberté*, se opuso al fatalismo económico y al materialismo histórico de Marx, que considera realizable la verdadera y completa emancipación del proletariado, pero sólo a muy largos plazos y en algunos países, y que la limita al terreno de los intereses. Por el contrario, Bakunin la extiende a todas las naciones, «civilizadas o no civilizadas», y la considera como una conquista que, «aniquilando todas las cadenas dogmáticas, metafísicas, políticas y jurídicas, dará al mundo la entera autonomía de su desenvolvimiento, y le emancipará, una vez para siempre, de todos los directores, tutores e inspectores», por arte de una revolución social, es decir, por arte de un trastorno violento, que se producirá por sí mismo, por la fuerza de las cosas, pero cuya facilitación y aceleramiento incumbe a aquellos que preven

la marcha de la evolución. Kropotkin pone entre las cosas que son inevitables, la fuerza y el terror, diciendo así: «El primer hecho de la revolución social será una obra de destrucción.» Habrá que transformarlo todo, destruyéndolo. La lucha exigirá víctimas, y tendrá por supremo impulso «el sentimiento de la independencia y la audacia salvaje, sin lo cual no se verifica revolución alguna».

Las opiniones que acabo de citar, con la evidente repugnancia de sus asertos, han hecho desviar a muchos modernos, despeñándolos en el extremo contrario. Pero, aun entre estos anarquistas pasivistas, de que en seguida hablaré, algunos—Tucker, por ejemplo—justifican la fuerza y los hechos terroristas en ciertos países, bien que juzgándolos inconvenientes en otros. «La época de las revoluciones armadas—dice Tucker—ha pasado; se las abate con suma facilidad... Hay necesidad de emplear la violencia, de perpetrar homicidios, pero éstos tienen que ser practicados por individuos aislados, haciendo uso de la dinamita... Es ridículo calificar de inmoral la política del terror y del homicidio. Si yo soy víctima de un ataque, tengo el derecho ilimitado de decidir cuál es la forma que me parece más adecuada para defenderme. El Gobierno, lo mismo que el individuo, cuando ataca, pierde derecho a que se le guarden consideraciones. No hay que tomar en cuenta la índole del ataque: de cualquier ma-

nera que haya sido limitada arbitrariamente mi libertad, tengo el derecho de recobrarla, y de recobrarla por todos los medios.» Donde se ve hasta qué punto el mismo Tucker había adquirido conciencia de que la violencia es condición pragmática de la idea, y de que sólo la revuelta salva.

3.—El anarquismo pasivo.

La experiencia enseña que el llamado anarquismo activo es ateo por piedad, destructor por espíritu de justicia, criminal por amor al bien. Esto vale tanto como decir que los medios que emplea para provocar su triunfo están en contradicción con el fin que sus principios señalan. Lógico debe, por tanto, parecer que un pequeño número de anarquistas sinceros, disgustados del dualismo entre la teoría y la práctica, hayan ensayado otros medios para rectificar la anarquía de acción, la inicua propaganda por el hecho, y poder un día constituir una anarquía más adaptable. En el número de estos visionarios de un estado social radicalmente incompatible con las actuales condiciones de la Humanidad ocupa un lugar preferente el conde de Tolstoi.

No me propongo entrar en el análisis de sus numerosas obras. Mi objeto es en absoluto diferente. No trato más que de hacer ver a grandes rasgos en qué consiste esa filosofía tolstoiana tan

acreditada en nuestro tiempo y que tanto se parece a la locura si se la ve desde alguna elevación.

Tolstoi es, en realidad, tan demente como el anarquista vulgar y furibundo, y casi tan inmoral; pero mucho más tímido. Su inmoralidad está compensada por una gran dosis de sentimentalismo; su demencia, por una conciencia muy viva de los males de la vida real. Conoce demasiado que el renunciamiento, la concordancia de las acciones con las ideas, ejerce decisiva sugestión en una sociedad de dogmáticos y de ignorantes como la nuestra, contribuyendo en alto grado a dar el prestigio necesario para seducir a las masas. De aquí la pobreza en que aparenta vivir, las costumbres de hombre desprendido que gusta de ostentar, la gala que hace de despreciarlo todo, la comodidad, el placer, el amor y hasta el arte y la ciencia. De aquí también su perpetua manía de seguir en todo las enseñanzas de Jesús y no escribir un libro cuya portada no aparezca llena de citas y máximas de los Evangelios. «Líbrenos Dios (decía Víctor Hugo) de aquellos reformadores que leen la ley de Minos, porque tienen que hacer una Constitución para el día siguiente.» Líbrenos también Dios de esos otros reformadores que leen las parábolas del Hijo del Carpintero, cuando, como Tolstoi, quieren fundar todos los problemas sociales en un pietismo muy propio de la inclinación y gusto de una manada de seres débiles que

no pueden vivir sin protección, llámese divina o llámese natural y humana.

Lo característico del ideal acariciado por Tolstoi como método único de destrucción de la sociedad actual es la condenación de la violencia sustituída por la resistencia pasiva. Monstruosa es, según él, la sociedad, a la cual declaran la guerra los anarquistas; pero atroces son también los medios que en esta guerra emplean. Todos estamos de acuerdo en reconocer que la humanidad es el objetivo, el glorioso triunfo de las sociedades, y puesto que tenemos el deber de trabajar para lograr ese objetivo, frente a la oposición de los reyes, de los Parlamentos y de las Iglesias, no debemos imitar sus procedimientos de represión, que son, específicamente, malos. En materia de renovación, tanto en los pueblos como en los individuos, al mal no se debe oponer el mal, sino el bien, dejando a Dios el resultado; esto es de constante y provechoso efecto; lo contrario, no.

Para refutar a los que afirman que en el anarquismo de acción puede muy bien existir el ideal de paz absoluta, que recae, no sobre el pasado ni el presente, pero sobre el porvenir, Tolstoi se expresa en estos términos: «Los anarquistas tienen completamente razón cuando niegan el orden existente y afirman que con los derechos actuales nada podría ser peor que la violencia del poder, aunque este poder no existiese. Se engañan úni-

camente al decir que se puede establecer la anarquía por la revolución, que se puede «instituir» la anarquía. La anarquía se instituirá; pero será porque cada vez habrá más gentes que no necesiten buscar un apoyo en el poder gubernamental, y cada vez más gentes que se avergonzarán de haber recurrido a ese poder.»

El criterio que Tolstoi aplica a esta cuestión es idéntico en los puntos esenciales. De paso sea dicho que el escritor ruso, al dirigirse a cristianos, no les enseña una nueva religión, no inventa dogmas nuevos. Sólo les pide que, comparando las verdaderas doctrinas evangélicas con lo que han llegado a ser en manos de los sacerdotes, vuelven a la pureza primitiva. Predica el amor universal como única fe y único cristianismo, y, Evangelios en mano, prueba que no hay en estos escritos una sola palabra que justifique las adulteraciones posteriores. No pretende en modo alguno que los Evangelios sean una revelación del cielo, sino que simplemente enseña que en cada una de sus páginas está afirmada esta idea fundamental, a saber: que para libertar a la Humanidad no es preciso oponerse al mal y la violencia por el mal y la violencia, sino aguardar resignados a que el hombre comprenda la mentira en que se apoya el Estado y cese de colaborar en la obra de los Gobiernos, dejando de proporcionarles soldados y dinero.

Tenemos un ejemplo notable que demuestra la

tendencia de Tolstoi a coincidir con muchas aspiraciones del alma nacional de su país. Habla de los *dukhobors*, secta rusa cuyos miembros pretenden seguir con toda escrupulosidad los preceptos evangélicos y a sí mismos se llaman «cristianos de la fraternidad universal». A juzgar por las apariencias, todos están prontos a sacrificar sus vidas y hasta sus bienes terrenales, que muchas veces les son más preciosos que sus vidas, antes de recibir ni llevar armas mortales contra quienquiera que sea, conforme a la máxima de San Francisco de Asís. Su resistencia al servicio militar les ha traído procesos y persecuciones incesantes y la emigración al Canadá. Tolstoi ha hecho en su favor cuanto ha podido y ha renunciado en su obsequio los derechos de propiedad de su *Resurrección*, revelando al mundo la existencia de estos fanáticos.

Aquí se me presenta una triste observación, hecha ya por Víctor Hugo, y es que en las épocas de las grandes y lamentables revoluciones, los excesos de un criminalismo intemperante dan motivo a numerosos desfallecimientos y a sorprendentes metamorfosis, que sirven como de mentís a aquellos feroces movimientos revolucionarios. Cuenta la Escritura que ha existido un rey que durante seis años se vió transformado en fiera, volviendo después a tomar la forma humana. Nótase que a veces a los sistemas sociales les sucede lo mismo. Pasan sus siete años de fiera y

luego vuelven a ser hombres. Tolstoi y los dukhobors están en este último período dentro de la evolución del anarquismo.

El ardiente y justo Chipriani caracteriza estas doctridas de pasivismo tolstoiano, diciendo: «Son buenas únicamente para eunucos». Y esta afirmación no tiene réplica ni admite distinciones de lugar o de raza. La pasividad a que Tolstoi aspira es impotente, ora campee en imperios militares y en desiertos de arena como los de Oriente allá en otro tiempo, ora se avenga con un imperio teocrático y una región de nieves como actualmente es Rusia. ¡Y si al menos se tratase de reformas parciales y de otro género! Pero tratándose de una destrucción completa de la sociedad de nuestros días como la que predica Tolstoi, ¿quien querrá sostener en serio que para conseguir fin tan radical basta aconsejar a los hombres prudencia, calma y nada de rebeldías ni violencias? Tanto valdría, según la comparación de Riquelme, aconsejar a una Empresa constructora de caminos de hierro que no emplee la dinamita en horadar una montaña para dar paso a la triunfante locomotora, sino que aguarde a que la acción del tiempo haga que se destruya por sí misma la montaña, facilitando de este modo el trabajo de los operarios constructores de la vía.

Y no debe causar extrañeza alguna a quien recuerde que los grandes fundadores del moderno socialismo, Lasalle y Marx, han sacado de sus

convencimientos ideológicos consecuencias políticas y revolucionarias bien diferentes de las que resueltamente defienden algunos anarquistas, los partidarios de las doctrinas *reformistas*, como Godwin y Proudhon, que conciben y piensan efectuar el tránsito desde el estado que niegan al que afirman sin infringir el derecho, sin lesión jurídica de ningún género, sin más que aplicar las normas legislativas de la situación aniquilada. En este sentido, las doctrinas pasivistas de Tolstoi, como en parte las de Tucker, son *revolucionarias*, por cuanto reconocen que, para verificar dicho tránsito, es preciso infringir el derecho. Empero, su revolucionarismo no es *insurgente*, como el de Bakunin, Kropotkin o Max Stirner, sino *renitente*, puesto que pretenden realizar la infracción del derecho sin hacer uso de la fuerza, aferrándose a la resistencia pasiva, o lo que es igual, negándose los gobernados a obedecer. De acuerdo con Tolstoi en lo fundamental, el muy experimentado en política, Tucker, escribe: «La resistencia pasiva es el arma más poderosa que los hombres han usado en todo tiempo y donde quiera contra la opresión. Decía Lasalle con gravedad genuinamente alemana, que *la resistencia pasiva es una resistencia que no resiste*. Jamás se ha afirmado cosa más errónea. Por el contrario, es la única resistencia que resiste con buen éxito en esta época de subordinación militar. No hay actualmente, en todo el mundo cul-

to, tirano alguno que no prefiera sojuzgar sin miramiento de ningún género una revolución cruenta a ver una parte considerable de sus súbditos resueltos a la desobediencia. Una sublevación se sofoca fácilmente. En cambio, no hay ejército que quiera ni se halle en disposición de dirigir su artillería contra hombres pacíficos que no se reunen una sola vez en las calles, sino que permanecen en su casa y se mantienen firmes en su derecho.»

4.—EL ANARQUISMO INDIVIDUALISTA.

Las doctrinas críticas endemónicas que los anarquistas sostienen, no siempre son *altruistas*, como en Godwin, sino muchas veces *egoístas*. No teñiendo nada de común en sus bases sociológicas generales, lo tienen todavía menos en sus bases psicológicas, y en el terreno de la biología el desacuerdo llega a ser radical. La biología, sobre todo en Alemania, es la ciencia que ha prestado más armas y argumentos más fundamentales a los partidarios del anarquismo individualista. Podría citar a este propósito multitud de moralistas (?) y biólogos que han preparado admirablemente los caminos a ese género de acracia; pero por evitar prolijidad y no ser menester, recordaré tan sólo a Carneri en sus *Grundlegung der Etik* (1875), a Hoeffeling en sus *Grundle-*

gung der humanen Etik (1880) y a Rolph en sus Biologische Probleme (1882). En estas obras se establece y enseña que el instinto egoísta de la felicidad, la «vida» a todo precio, y una vida de lo más agradable que pueda ser, constituyen el fondo de la sana moral, de manera que no concuerdan con el altruísmo de los que colocan la verdadera base de la existencia de toda sociedad en elementos internos o éticos de atracción y de simpatía, nacidos de los sentimientos de paz y de amistad; lejos de eso, se supone y asevera que en dichas obras la ley suprema y los únicos motivos de los actos humanos son la sed inextinguible de los goces de la existencia y la elección de medios para satisfacer estos goces, evitando dolores, privaciones, pérdidas y peligros.

Afírmase luego que de los resultados de la biología se deduce con irrebatible seguridad que el fin del individuo es la conservación de sí propio, la lucha por su existencia. Bien que el hombre mire también a la existencia y al desenvolvimiento de todo el género humano, pero solamente en cuanto es un medio para amparar los intereses individuales. Con semejante concepción, inútil es pensar en ideales de desinterés; no hay más que ideales de utilidad: todo cuanto vive, desde el protoplasma y la célula, hasta el hombre que piensa y ama, todo se mueve por razones de conveniencia. Esta es la última palabra del individualismo empírico en Alemania.

Entre los individualistas teóricos, Max Stirner (Juan Gaspar Schmidt) (1806 a 1856), es el que ha alcanzado más fama por sus atrevidas ideas sobre la moral, las cuales derivan en línea recta del socialismo hegeliano y paradójico de los Bauer, los Ruge, los Feuerbach. Nada iguala a la claridad de sus afirmaciones egotistas: *en realidad, el yo no puede salir de otra forma de vida individual que de su pellejo.* En cuanto *yo* efectivo, sólo me es dable querer mi voluntad y pensar mis pensamientos, que son los únicos motivos de mi acción. Con audacia genuinamente fichtiana (1) Max Stirner reduce la existencia a subjetividad y egoísmo radical como sus únicos factores. Para él, el *yo* es el solo Dios a quien debemos servir. *Quisque sibi Deus.* El culto a la humanidad, concebida como un Gran Ser a la manera de Comte, le parece un «misticismo» absurdo e imposible. «Esa pura humanidad y ese amor místico

(1) La moral altruista desenvuelta por Fichte en su *Wissenschaftslehere* parte del mismo punto de vista que esta moral egoísta. La idea del deber y la idea de la libertad o del verdadero *yo* son una misma cosa, según Fichte. El *yo* se pone primitivamente por un acto absolutamente libre y, por consiguiente, por un acto creador. El deber, que es el límite del *yo*, existe, sin duda alguna, pero el *yo* no se lo encuentra creado, sino que lo establece él mismo: no es un *datum*, sino un *quoesitum* implícitamente contenido en la libertad y que se sostiene por sí propio. La moralidad y la virtud suponen el esfuerzo y la lucha: es, pues, preciso concentrarlas en ese *yo*, que es lo único verdaderamente libre, y que tiende perpetuamente a ser, por lo mismo que debe ser.

al hombre colectivo o al hombre género, son fantasmas, palabras abstractas que no tienen sentido alguno.» El amor a los hombres, o la antropolatría, es el culto más hueco que puede imaginarse, y su valor, si alguno puede tener, no puede ser otro que el de preparar la época del amor de sí mismo, o sea la *autolatría*. ¿Qué me habláis, continúa Stirner, de hombre-género? ¿No decís que no hay nada de real sino lo individual que dan los sentidos? Pues si la humanidad es una quimera, resto del espiritualismo y del misticismo, el individuo no debe amar a nadie más que a sí mismo. ¿Qué vale la felicidad de una abstracción, si los seres reales son desgraciados? La humanidad no tiene existencia ni valor más que en los individuos que la componen, y el verdadero culto es el culto del individuo, el culto del *yo*, que será completo cuando todas las entidades escolásticas, como la Humanidad, la Nacionalidad, el Estado, la Autoridad y la Ley hayan cedido el puesto a una realidad única: el *yo*. Aquellos que creen aún en el ideal de la humanidad, en algún género de verdades, conviértenlo en ley para el hombre, a la cual tiene el hombre que sacrificar el goce egoísta de su vida y su ilimitada soberanía, y pertenecen al número de los sacerdotes, aunque sean los más esclarecidos filósofos y liberales. La redención de la humanidad se consumará cuando cada uno no reconozca sobre su persona, que es la única y exclusiva propiedad del

hombre, ningún poder superior a él, y cuando cada uno se tenga a sí mismo como su único dios y señor y a su propio deleite como el único fin de su vida. Para mí no existe verdad alguna, pues nada hay superior a mí. Es una ridiculez querer hacer diferencia entre mí, que soy un hombre real, y un hombre ideal, considerado como hombre verdadero, esto es, imagen fantástica de un hombre, tal como pudiera y debiera ser. Antes retrocedían los hombres religiosos en presencia del pecado; hoy retroceden los hombres ante el egoísmo: esta oposición es la misma que había en la Francia antigua entre el bien y el mal. No tengo que hacer justicia a nadie, porque la única justicia es el egoísmo ilimitado.

Deduzcamos de esta moral el derecho. Según Max Stirner, el derecho es el espíritu de la sociedad; si la sociedad tiene una voluntad, esta voluntad constituye el derecho, siendo éste la voluntad de dominio de la sociedad. Todo derecho existente es un derecho extraño a mí, un derecho que se me da por un sabio o por un ignorante, pero independiente de mi verdadero derecho. Sin embargo, a él hemos aspirado hasta ahora, procurando obtener justicia de un tribunal real, papal o popular, en el cual busco el derecho de ese tribunal, pero no el mío. Babeut aprobaba el derecho al goce de todos los bienes por ley natural. ¡La ley social, replica Max Stirner, no se halla basada, por tanto, más que en el producto de un

acuerdo! Esto es limitarse a la parte ilusoria de los derechos, pues no es suficiente admitir en estas deducciones (tan disparatadas en otro sentido) un automatismo legal o una legislación objetiva, sino que hay que hacer de toda función pública una opinión particular. Si, por ejemplo, mato a un tigre que me ataca, no defiendo contra él mi derecho, sino mi persona. Para que verdaderamente pueda decirse que tengo ese derecho, es preciso que ejercite y realice *mi fuerza, mi poder*. El mayor enemigo de la justicia y del derecho es, pues, en sentir de Stirner, el Estado. El liberalismo supone que el derecho debe ser obligatorio para mí, porque lo ha establecido la razón humana, prescrita antes por la razón divina. Esto es una alucinación, dice Stirner, pues ni la razón humana ni la razón divina tienen realidad mientras que existan la *tuya* y la *mía*, ya que tú y yo somos realidades.

Tales son las ideas (?) desarrolladas por Max Stirner en su obra fundamental *Der Einzige und seine Eigenthum* (1845), mezcla extraña de humorismo doctrinal y de dialéctica afirmativa. Las mismas ideas, con más seriedad y método, han sido puestas en circulación por sus secuaces, y singularmente por Mackay, autor de una curiosa obra sobre *Max Stirner, sein Leben und sein Werk* (1898). No es otro el rumbo de los anarquistas norteamericanos, cuyos sentimientos de raza y de nacionalidad les llevan en todas las

cosas a las soluciones individualistas prácticas, positivistas, utilitarias. Citaré solamente a Tucker, quien en su fragmentaria producción intitulada *Instead of a book* (1893), parte del postulado de que la suprema ley para todo ser humano es la ventaja propia. «Los anarquistas prestan homenaje, no sólo al utilitarismo, pero también al egoísmo en su sentido más genuino, y no meramente al egoísmo en sus formas inferiores, sino que asimismo en las superiores.» Este infatigable publicista, como aquí se insinúa y más claramente en artículos publicados en *The Word* (1877), *The Radical Review* (1878), *The Liberty* (1881) y *The Globe* (1890), es de los que rechazan la idea de una obligatoriedad moral, la idea de derechos y de deberes espontáneos. «La única medida de nuestras atribuciones naturales es la fuerza.» Tucker, sin embargo (hasta tal punto atribuye al ideal egoísta la total orientación de la sociedad), enseña que nada puede alegarse contra el derecho cuando se trata del bienestar de cada uno y de la igualdad de las libertades. Por consideración a este bienestar y a esta igualdad, Tucker proscribe el Estado, y lo proscribe en general, absolutamente, y no únicamente para determinadas épocas, o para determinados lugares. Hay, pues, que abolir el Estado por medio de la revolución social, sin esperar, como quieren algunos, a que el hombre sea perfecto, y sustituir el Estado por un modo de convivencia social fun-

dada en la «asociación voluntaria de los individuos por medio de libre contrato» (ilusiones de Rousseau). Tampoco objeta nada Tucker a la propiedad desde el mismo punto de vista utilitario, pero rechaza la actual *distribución* de la propiedad a base de monopolios, y propone otra división en que a cada cual se le garantice el producto íntegro de su trabajo. En su citado libro satisface a las dificultades de aquellos sociólogos exigentes y descontentadizos, que, considerando imposible o muy difícil la implantación del nuevo orden de cosas, hacen cuenta que la manera de efectuarse el cambio no encuentra posibilidades de franca y pronta realización en las sociedades modernas. Por medio de la palabra hablada y de la Prensa, por la negativa de la mayoría de los hombres a obedecer a los gobernantes y a pagar los impuestos, y por medio de experimentos de la doctrina anarquista hechos, no en comunidades aisladas, sino en el corazón mismo de la vida social presente, juzga Tucker que podrán obviarse todos los inconvenientes y convertirse las ciudades en «grandes colmenas de trabajadores libertarios, de hombres autónomos, activos y ricos». Educado el pueblo en las doctrinas de rebelión, generalizado el reconocimiento de las verdades sociales, gradualmente abolidos los resortes de Gobierno, será factible matar por hambre a la autoridad política. «El poder vive del robo, y morirá en el momento en que sus víctimas no se

dejen ya robar.» Y así va satisfaciendo los reparos que a este porvenir optimista cabe objetar, siempre insistiendo en el juicio de que cada vez será mayor el número de hombres convencidos de que su *propio bienestar* exige el cambio.

5.—El anarquismo comunista.

La misma relación, o, mejor dicho, oposición moral que hemos reconocido entre el anarquismo activo y el pasivo, vuelve a mostrarse entre el anarquismo individualista y el comunista. Surge el primero del racionalismo egoísta del individuo, tendencia disolvente y destructora *(anabolismo)*. El segundo pretende nacer de un sistema ético que parece proveerle de esa fuerza evolutiva, llamada, según se dice, a comunicar a los organismos sociales vida, facultad de obrar y de construir *(catabolismo)*. Aplicado a la propiedad, este último sistema ofrece diversas direcciones doctrinales, que Eltzbacher clasifica acertadamente en *indoministas*, las cuales niegan la existencia de la propiedad en lo futuro (Godwin, Proudhon, Max Stirner, Tolstoi); *dominístas*, que se subdividen a su vez en *individualistas*, que admiten la existencia de la propiedad de un modo ilimitado, tanto para el individuo como para la colectividad (Tucker); *colectivistas*, que admiten la propiedad de los medios de consumo

aun con respecto al individuo, pero, por el contrario, sólo admiten la propiedad colectiva sobre los medios de producción (Bakunin) y, por fin, comunistas, las cuales no admiten más propiedad que la propiedad de la colectividad (Kropotkin). Expongamos (muy a grandes rasgos habrá de ser, porque los límites del libro no consienten otra cosa), lo sustancial de esta última forma de anarquismo.

Para Kropotkin, el ideal de una sociedad perfecta es indiscutiblemente *el aprovisionamiento libre*, consistente en tomar a discreción los objetos de primera necesidad y éstos van siendo cada día más numerosos; pues el que ayer era lujo, será mañana de consumo común; no tener más que extender la mano para proveerse del pan, de la carne, de los frutos que nos sirven de alimento, como no hay más que abrir la boca para aspirar el aire que sostiene las funciones de nuestra respiración, suprimir el deber y el haber; no estar sujeto para llegar a esta abundancia más que a un trabajo atractivo de cuatro o cinco horas por día como máximum; disponer libremente de las horas restantes para cultivar los refinados goces del arte y de la ciencia accesibles actualmente a un número muy limitado de hombres...

Kropotkin, sin embargo, comprendiendo las dificultades del problema, y para descartar toda objeción, se ha esforzado en establecer por cifras que, con la ayuda de un cultivo intensivo, análo-

go al que se dedican los hortelanos, un espacio grande como los departamentos de Sena y de Sena-et-Oise juntos, produciría bastantes trigos, legumbres, frutas y viandas para asegurar una existencia confortable a tres millones y medio de habitantes. Naquet reconoce que los datos en que se apoya no son de pura fantasía. Los que, en 1896, viviendo aún Georges Ville, han visitado el campo de experimentación de Vincennes, pudieron admirar un cultivo de trigo que prometía un producto de más de ochenta hectolitros por hectárea. Por otra parte, los procedimientos de cultivo van perfeccionándose más cada día, y la producción aumenta. Cavando más profundamente el suelo, mullendo la tierra, fortaleciéndola con el empleo de abonos químicos, desaguándola, calentándola, repartiendo las aguas debidamente para suministrar a la tierra la humedad necesaria, acristalando la tierra de tal manera que la temperatura quede uniformada a través de las estaciones del año, sujetando cada espiga de trigo a un hilo de hierro para impedir que los granos caigan, como sucedería sin esta precaución, merced a su desarrollo demasiado exuberante; cultivando primeramente las plantas jóvenes en planteles para transplantarlas seguidamente a otros terrenos con arreglo al método empleado, según Simón, por los agricultores chinos; merced a todos estos múltiples cuidados, no cabe duda que pueda llegarse a lograr recolecciones gigantescas.

Kropotkin, naturalmente, niega la posibilidad de conflictos económicos en el reparto de bienes, a una que la continuación en el mundo del consumo de burgueses ociosos e inútiles, que despilfarran en un lujo estúpido e insolente la fortuna que sus padres les han legado o las ganancias que sus especulaciones les producen. Hoy, una gran parte de la población vive en la ociosidad y consume sin hacer nada; pero después de la revolución trabajarán todos, y la parte de trabajo de los que entonces produzcan disminuirá el esfuerzo proporcionalmente. Este mismo fenómeno repercutirá de los campos a las fábricas y de las fábricas a los campos, haciendo la abundancia de los productos agrícolas menos costosa la fabricación de la maquinaria, y la baratura de la maquinaria más fácil la producción agrícola. Actualmente los hijos de los proletarios trabajan desde que tienen dieciséis años y aun desde los doce o los diez; las mujeres van al taller aun en circunstancias en que los deberes de la maternidad deberían absorberlas por completo; los trabajadores adultos, aun suponiendo que la ley Millerand-Colliard les sea aplicable a todos sin excepción, están sujetos al trabajo diez horas a lo menos. Según Kropotkin, la mujer, en el nuevo estado social, será considerada como quien ha dado todo lo que debe cuando haya cumplido las obligaciones que le impone la maternidad; el hombre no estará obligado al trabajo más que desde los

veinticinco a los cuarenta y cinco o cincuenta años, quedando reducidas las horas que se le dediquen a cinco o cuatro quizá.

La supresión de los «consumos suntuosos», terminará con la pobreza, en sentir de Kropotkin, quien denuncia a los capitalistas como acaparadores de cerca de la mitad de la producción total, y supone que aun sin esperar hasta el nacimiento de nuevos progresos, bastaría derramar sobre la masa de los proletarios los tesoros derrochados así para hacer reinar desde hoy mismo el bienestar por todas partes. Según el socialista inglés Hyndmann, que ha dado en *La Petite République* la cifra probablemente exagerada la Standard oil Company (*trust* del petróleo) consiguió en 1901 un beneficio de cien millones de dólares (quinientos millones de francos), de los cuales su director Rockefeller, se embolsó, como parte correspondiente a la participación suya, cien millones de francos. ¿Cuántas familias verían asegurada su existencia si esta suma retenida contra todo derecho por el capital se distribuyese íntegramente entre los obreros que la han producido? Así ocurriría si estos instrumentos necesarios para la producción fuesen de la propiedad de todos, en vez de estar monopolizados por algunos.

Aun cuando Kropotkin habla a cada paso de revolución violenta y de precipitación social, viene después a reconocer, implícitamente, la posi-

bilidad de llevar a cabo algunos adelantos por vía de evolución y reforma, señalando ciertas tendencias comunistas que se manifiestan ya en la vida práctica, y aduciendo, sin salir de las instituciones actuales, algunos ejemplos de consumo colectivo, que son indiscutibles, aunque nadie fije su atención en ello. He aquí lo que escribe a este propósito: «Nuevas organizaciones, basadas en el principio de *a cada uno según sus necesidades*, surgen bajo mil aspectos diferentes, porque sin una cierta dosis de comunismo, las sociedades presentes no podrían vivir. No obstante el desarrollo francamente egoísta impreso a los espíritus por la producción mercantil, la tendencia comunista se manifiesta a cada momento, en nuestras relaciones, bajo todas formas. El puente por cuya travesía había que pagar en otro tiempo, ha llegado a ser actualmente de acceso libre. El camino enlosado cuyo trámite se pagaba a tanto por legua, no existe ya más que en Oriente. Libre es la entrada a los museos y bibliotecas; las escuelas, alimentación intelectual de la infancia y las comidas comunes de los niños, son gratuitas; los parques y los jardines están abiertos a todo el mundo, libre también el tránsito por las calles claras y empedradas; el agua llega a nuestras habitaciones, y hay una sana tendencia a darla sin medida. ¿No son, finalmente, en número considerable las instituciones fundadas en el principio «tomad de lo que os agrade»? Naquet

reconoce que si evidentemente son estos hechos aislados, no cabe duda de que otros de la misma naturaleza han de llegar a la práctica, ajustándose a la medida que la abundancia de producción les determine. Años atrás Barrucaud inició y sostuvo una campaña digna de encomio para conseguir el abastecimiento gratuito de pan, y no es ninguna locura pensar que, sin grandes obstáculos, este problema puede ser resuelto algún día. Las capacidades estomacales están limitadas. Un hombre no puede malgastar el pan, y siendo la producción del trigo susceptible de acrecentarse en una proporción amplia por un cultivo apropiado, el aprovisionamiento libre no presenta en este punto reparos insuperables. La panadería mecánica, por otra parte, ha logrado progresos considerables, y lo que puede ser admitido, aplicado al trigo en bruto, puede serlo igualmente al trigo bajo su forma comestible. Después del pan, y gradualmente, se puede procurar la entrada en el consumo colectivo de otras mercancías, tales como el arroz, las patatas, las habichuelas, las lentejas, el alcohol rectificado, la electricidad, el gas, el petróleo, etc.»

La anarquía suprime la autoridad bajo todas sus formas, y el reparto racionado de los productos en la soñada sociedad, no puede ser encomendado a nadie. Kropotkin dice que, después de la revolución, se inventariarán las riquezas sociales. Si de este inventario se desprende que tal género,

tal mercancía, es lo suficientemente abundante para que todos satisfagan la necesidad, que de ello se permitirá que cada uno tome de él libremente. Si tal otro género, tal otra mercancía, es menos abundante y resulta inaplicable el criterio adoptado en el caso precedente, se dividirá el número de objetos o productos por el de ciudadanos, como se hace hoy en las plazas sitiadas y en épocas de hambre.

La propiedad privada es, según Kropotkin, un obstáculo para que la humanidad evolucione en el sentido de su mayor felicidad posible. Aparte los efectos directos que produce de continua crisis económica, de perpetua anulación industrial, de necesidad y miseria en las clases trabajadoras, y los efectos ulteriores y mediatos de convertir a los individuos de estas clases «en seres incapaces de hacer una vida honrada y activa y llenos de sentimientos antisociales», la propiedad privada ofende a la justicia, puesto que el trabajo de la comunidad, y tanto de la generación actual como de las anteriores, es «el que ha creado toda la riqueza acumulada hoy». Por tal razón, la propiedad privada es una formación histórica parasitaria, que está condenada a desaparecer. En el próximo grado de evolución de la humanidad, la propiedad se organizará de tal manera, que no exista sino propiedad social. La próxima superior forma evolutiva de la sociedad ha de ser indefectiblemente, no sólo el anarquismo, sino el anar-

quismo comunista. «La aspiración a la libertad económica y a la libertad política, son ambas expresión de la misma reivindicación de igualdad que se encuentra en el fondo de todas las luchas de la historia... Nuestro siglo se caracteriza por la fuerza con que han aparecido en él esos dos términos de ideas.»

6.—El anarquismo intelectual.

Si algo distingue a la idea anarquista es el despecho de la propia existencia, despecho que, para los literatos jóvenes roídos por el amor propio, se convierte, no ya tanto en odio a la sociedad, como en desdén hacia las grandes aspiraciones de democracia y solidaridad que hasta hoy venían animando al mundo, pues de todo esto ha creído dar buena cuenta un escritor tan anárquico y atrabiliario como Nietzsche en un libro que hace algunos años nos ofreció a modo de testamento filosófico. El libro se llama *Zaratustra*, y en él aprendemos, entre otras cosas, que «es la producción más profunda que la humanidad posee». Nietzsche, que por razón de los espantosos y frecuentes extravíos de su entendimiento y de sus costumbres debió de ser tenido por un alma enferma, se impuso a sí mismo como idea fija el deseo de ser apellidado regenerador de la humanidad. Trátase de un hombre inepto en ciencia, de

un fullero audaz en forjar excentricidades y errores. En vida poseyó un renombre brillante, a lo menos entre los pensadores poco experimentados; pero estuvo inficionado de todos los defectos de su nación: tendencias aristocráticas, desprecio a las multitudes, fanatismo por el derecho de los más inteligentes, y marcada predilección por el régimen de la fuerza. Si tuviéramos que definir en una sola palabra el objeto de las expectoraciones lanzadas por aquella calamidad *fin de siècle*, sólo lo podríamos hacer diciendo que era la apoteosis de los supuestos «hombres superiores». En efecto, después de haber proclamado la destrucción de las prescripciones legales, justo era proclamar la omnipotencia de las voluntades fuertes. Tiranía con los débiles, tiranía con los ignorantes, son las dos fases de un mismo error, que consiste en someter la sociedad a los «mejores», y la vida, absolutamente libre, a la lucha y al ideal de la victoria. He aquí por qué se atreve a afirmar uno de los más calificados anarquistas franceses, inspirado líricamente en Nietzsche, que en el porvenir la verdadera sociabilidad no consistirá en una paz universal, como la que el anarquismo vulgar sueña, sino sencillamente en oprimir y explotar el fuerte al débil, el cultivado al inculto. «En ausencia de toda ley (dice Gourmont), el ascendiente de los hombres superiores será la sola ley y su justo despotismo incontestable; es preciso el despotismo para que provea a los imbéciles

de buenos bozales, porque, sin inteligencia, el hombre muerde.» Esta forma cínica del anarquismo, que no es más que una estúpida adoración de sí propio, llega, pues, al aborrecimiento y al exterminio de las plebes, de los sencillos, del vulgo. Es lo contrario del otro, de lo que Desjardin llama el anarquismo verdadero.

Nietzsche tiene tres ideas predilectas: una, la más conocida, es la del *retorno eterno* o repetición a inmensos plazos, en lo infinito del tiempo, de los mismos hechos cósmicos ya sucedidos y de las mismas formas de existencia ya realizadas. Esta idea no entra, sin embargo, en la órbita de nuestra exposición, pues pertenece al campo más vasto de la metafísica, mientras que las otras dos tienen más directa conexión con la ciencia social. Afirma Nietzsche, en segundo término, que la lealtad y la rectitud son cualidades negativas, obstáculos para elevarse y mejorar la propia suerte, y que la honradez y la virtud representan signos de vileza y de cobardía. El egoísmo más repugnante y la fuerza, aún en sus más brutales manifestaciones, los reputa ideal de la vida humana. De aquí el *inmoralismo* o transmutación de todos los valores éticos. Por último, la filosofía del *superhombre*, idea complementativa de las otras dos ideas, conduce a una nomología del instinto, nihilista y antidogmática, que induce al hombre a poner en ejecución sin trabas la potencia dominadora que posee, y a exal-

tar el optimismo de la voluntad. Semejante filosofía es una protesta antisocial en nombre de lo que Nietzsche llama el instinto de la grandeza, y que considera como el supremo revelador del secreto de la vida humana.

Palante, en un estudio sobre *El dilettantismo social y la filosofía del superhombre* (publicado en la *Revista de Psiquiatría y Criminología* de septiembre-octubre de 1904), ha demostrado que el aristocratismo de Nietzsche, opuesto a lo que él llama el *misarquismo* moderno, se asemeja mucho a cualquiera de los dogmatismos morales y sociales que combate. Nietzsche parece olvidar en esto su principio favorito de la relatividad y del movimiento de las cosas. Al oponer la nomología del instinto a las antiguas éticas dogmáticas, con el sentimiento del espíritu de grandeza que constituye, en su sistema, la filosofía del superhombre, desemboca en un egotismo intensivo, en una glorificación de la fuerza individual tomada en su fuente apetitiva: el yo libre lanzándose con energía incontrastable hacia horizontes ilimitados de vida, de poder y de alegría. Los dogmatismos morales y sociales representan el ideal estáticamente, o, a lo más, como instinto de adaptación a lo establecido, lo que equivale a consagrar el espíritu gregario y tiende, directa o indirectamente, a esclavizar y someter el individuo al grupo. Contra esta esclavitud protesta Nietzsche y a ella sustituye una concepción di-

námica, que pone al ideal en perpetuo *werden*. El superhombre debe superarse perpetuamente a sí mismo, elevándose continuamente hacia las cimas, y destrozando incesantemente sus ideales para crearse otros nuevos («para construir un santuario es necesario destruir un sanatorio»); pero debe, ante todo, para esto, sobreponerse al alma gregaria que está en él, esa alma por la cual «se es pueblo, público, majada, mujer, fariseo, vecino».

Papini, en *Il crepuscolo dei filosofi*, define la filosofía de Nietzsche como «una transfiguración ditirámbica del naturalismo evolucionista». Fuente de sabiduría es el instinto en esta transfiguración. El instinto no se engaña nunca. Todo lo que hagamos por instinto es bueno. *Alles Guste is Istinkt*. El hombre, haga lo que haga, no peca jamás. No reprimamos nuestras tendencias primordiales. Respetemos el cuerpo, que es nuestro verdadero señor. Ocupémonos de él más que del mejoramiento del alma o de la fantástica vida del espíritu. El cuerpo es sagrado. Debemos prescindir de toda moral ante sus exigencias. *Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unberkannter Weiserdar heisst selbst. In deinenz Leib wohnt er, dein Leib ist er.* Los verdaderos sabios no son los moralistas, sino los hombres primitivos, los hombres de instinto, los muchachos, los sátiros, los salvajes, los bárbaros y (¿por qué no?) los delincuentes. Debemos buscar y exaltar la

vida plena, completa, rica, exuberante, pródiga, tropical, ascendente, y debemos perseguir, desterrar, suprimir todo lo que tiende a empobrecernos, a rebajarnos, a limitarnos, a aprisionar la existencia. Debemos cantar la guerra, la rapiña, la agresión, todo lo que se llama peligroso e inmoral. Debemos luchar contra la moral, la ley, la costumbre, la regla y el imperativo.

Yo os enseño el superhombre, exclama Nietzsche. *Ich lehre euch den Uebermenschen.* El hombre es algo que debe ser superado y tiene que ser necesariamente vencido y destruído. *Der Mensch ist etwas das überwunden werden soll.* Por superhombre entiende Nietzsche aquel ser superior en quien están superexaltados el sentimiento del poder, la voluntad de la fuerza, la fuerza misma *(das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst).* El hombre viene a ser como la caricatura del superhombre. Y para librarnos de la vergüenza de esa caricatura, hay que aniquilar cuanto en nosotros subsista de humano. Con razón ha dicho el padre Graciano Martínez, en su *Semblanza del primer superhombre*, que lo desesperante de la antropología nietzschiana es que en ella el hombre no es nada ni significa nada: no es más que el puente para pasar al superhombre. Y el hombre debe contentarse con esa insignificancia absoluta, en gracia de que algún día se llegue al superhombre.

Haríase infinito el discurso si hubiera de tras-

ladar aquí todos los pasajes en que Nietzsche afirma la posibilidad de la formación de un ser tan superior al hombre como el hombre lo es al mono, y la glorificación del medio o del instrumento, esto es, la preferencia dada al «poder hacer» respecto al «acto». Su ideal del superhombre corresponde a la teoría de los genios de los héroes, de los *representative men* de Emerson y Carlyle. Niega el valor del pueblo, porque le parece que las multitudes son la escoria de la humanidad. El esfuerzo mayor de que es capaz un pueblo consiste en producir un grande hombre. Al pueblo, sacándole el grande hombre de su vileza natural, levántale a peregrinas empresas, y hácele de elemento estático que es, dinamismo de eficacia incontrastable. Nietzsche ha dicho: «Un pueblo o una raza es la disipación de energía que la naturaleza se permite para crear seis grandes hombres y para destruirlos en seguida.» Nuestro Pérez de Ayala lo dice al revés: «Esos seis grandes hombres son la disipación de la energía que de vez en cuando la naturaleza se permite para que los pueblos y las razas vivan, esto es, para que tengan conciencia de que viven, y si no, suprimid de un golpe la masa gris y neutra de la humanidad esa que no tiene pretexto para vivir, según se dice, y dejad sólo los grandes hombres seis o seis docenas, artistas y sabios. ¿Qué pretexto tendrían, en este caso, el arte y la ciencia? ¿Qué pretexto tendría el manubrio de un

organillo sin el escondido tinglado de martillejos, clavijas y cuerdas? En los presidios ingleses úsase un linaje especial de tortura, que dicen es lo más horrible que se puede imaginar y que consiste en meter un manubrio en un agujero de la pared y obligar al penado a que le de vueltas horas y más horas, y esto de hacer algo a sabiendas de que no se hace nada parece ser que vuelve a los presidiarios locos o idiotas. El arte por el arte y la ciencia por la ciencia, tal como hoy se entiende, es una cosa semejante.»

7.—El anarquismo aristocrático.

Lógica consecuencia doctrinal y extrema izquierda ideológica del anarquismo intelectual, es el anarquismo aristocrático, patrocinado, más que por los hombres de ciencia prácticos o por los legisladores y políticos, por tres clases de escritores: naturalistas, metafísicos y literatos. Entre los naturalistas y metafísicos, son anarquistas aristocráticos, con más o menos atenuaciones, Morasso, Gentile, Ammon, Hellwald, Haychraft, Stanley, Gobineau, Bouglé, Vacher de Laponge y otros darwinistas y nietzschianos, para quienes las modernas ideas científicas son por igual inconciliables con el liberalismo y con el socialismo. Todos ellos sostienen que el darwinismo, y más aún el *organicismo*, tiene ten-

dencias autoritarias y aristocráticas, pero sin relación alguna con la moral y el derecho, que niegan como cualquier otro anarquista de las demás escuelas. Siguiendo a Nietzsche, consideran a la humanidad como una especie zoológica, la cual no puede perfeccionarse sino mediante la selección. La moral de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad es, como decía el autor de *Zaratustra*, una moral de esclavos. El nuevo derecho proclamado por él, debería consistir en la dominación y en el sojuzgamiento de los débiles, convertidos en servidores de los fuertes, de los hombres de rapiña o de presa, los cuales sólo deben tender a la satisfacción de sí mismos. Cualquier medio, aun el más inicuo, es bueno para la consecución de ese fin.

En el número de literatos adictos a Nietzsche y al anarquismo aristocrático, cuéntase D'Annunzio, uno de los más hábiles propagandistas de las nuevas ideas, merced a la magia de su pluma de vistosos cambiantes y artificiosa labor. Con entusiasmo cita él aquel aforismo XXXI del *Jenseits von Gut und Böse*, de Nietzsche, donde se insinúan las excelencias del *Ueber Menschen*, para entonar un himno al despotismo de raza, el más olvidado, pueril e inactual de todos los despotismos. A la vista de la hipocresía con que los ambiciosos de ayer exageraban, para elevarse a sí propios, los derechos del pueblo, como se exageran las cualidades de un niño para cautivar su

ánimo inocente, debe causar asombro la frescura con que algunos pedantes de hoy, fijándose en la tendencia presente del egoísmo social hacia la filosofía de Nietzsche, recomiendan el programa del dominio como el único verdadero. Y después de todo, no hay en ello nada realmente extraño al sentimiento permanente y casi general en la humanidad de todas las épocas. Que el fondo del nietzschianismo ha tenido hasta ahora la más triste realidad práctica, es una verdad que no se ocultó a los mismos pensadores del siglo XVIII. En el *Mahomet*, de Voltaire, las últimas palabras que Palmira, expirante, dirige al profeta, lo dicen expresamente: «Tú debes reinar; el mundo está hecho para los tiranos.» Cuando D'Annunzio, en sus novísimas flamantes lucubraciones, repite que «el mundo es la representación de la sensibilidad y del pensamiento de pocos hombres superiores, los cuales lo han creado y hasta ampliado y adornado en el transcurso del tiempo, y continuarán ampliándolo y exornándolo en lo futuro», y que «el mundo, como aparece hoy, es un don magnífico y pródigo de los pocos a los muchos, de los libres a los esclavos, de aquellos que piensan y sienten a aquellos que deben trabajar», no hace más que rebozar de una imagen brillante una aberración trascendental de la historia.

¿En qué grupo debemos, pues, colocar a D'Annunzio? ¿En el de los gubernamentalistas, en el

de los socialistas o en el de los libertarios? Gubernamentalista no es, por de pronto. La idea de la omnipotencia reformadora del Estado no puede caber en la mente de un pensador que con tan terrible desprecio habla de la plebe y de los obreros, pues esa parte de la nación, mal llamada la hez del pueblo, es muy importante por su cuantía y por los servicios que presta al Estado. «Ella es (dice Vaubau en *La Dime royale)* la que hace los grandes trabajos en campos y ciudades, trabajos sin los cuales ni ellos ni los otros podrían vivir; ella, la que abastece de soldados, marineros, lacayos y criados; en una palabra, sin la plebe, el Estado no podría mantenerse.» Imposible, por tanto, que quien sancione, aun bajo ciertas condiciones, la tiranía del Estado, pretenda desdeñar y perjudicar una clase que es para el Estado la condición principal de su existencia.

D'Annunzio tampoco es socialista. ¿Ni cómo puede serlo desde que loa y canta con entusiasmo a sus aristócratas antepasados «por las bellas heridas que produjeron, por los bellos incendios que causaron, por las bellas copas que vaciaron, por los bellos palafrenes que blandieron, por las bellas ropas que vistieron, por las bellas mujeres que gozaron, por todos sus estragos, sus embriagueces, sus magnificencias, sus lujurias»? El socialismo es, ante todo, una doctrina de fraternidad y de paz; y en su criterio, las funciones sociales más útiles son las del pobre trabajador que

fecunda con el sudor de su frente la tierra para hacerla brotar el pan; no las del ocioso, rico y noble, en sus bailes, en sus juegos, en sus chismosas tertulias, en sus carreras de caballos. ¡Infeliz de la sociedad si las teorías de D'Annunzio fuesen o pudiesen ser adoptadas por el gran número de sus miembros!

Sabed que D'Annunzio no apoya tampoco el ideal libertario. «Disciplinaos (dice D'Annunzio a los patricios, despojados de poder en nombre de la igualdad, considerados como sombras de un poder disperso para siempre, mal dispuestos a la renuncia pacífica de los tedios elegantes, pero infieles, según él, a su estirpe, e ignaros u olvidados de las artes del dominio que profesaron sus abuelos), disciplinaos a vosotros mismos, como a vuestros caballos de carrera, esperando el éxito. Aprended a ser metódicos para afirmar y reforzar vuestra persona, del mismo modo que habéis aprendido lo necesario para vencer en el hipódromo. Dirigid con vuestra voluntad por una línea recta, y hacia un objeto firme, todas vuestras energías, lo mismo que vuestras pasiones más tumultuosas y vuestros más turbulentos vicios. Estad convencidos de que la esencia de la persona supera en valor a todos los atributos accesorios, y que la soberanía interior es el signo principal del aristócrata. No creáis sino en la fuerza templada por la larga disciplina. La fuerza es la primera ley de la naturaleza indestructible e inmó-

vil. La disciplina es la superior virtud del hombre libre. El mundo no puede ser constituído sino por la fuerza, así en los siglos civilizados como en las épocas de barbarie. Si fueran destruídas por un diluvio deucaliónico todas las razas terrestres y surgieran nuevas generaciones de la piedra, como en la fábula antigua, los hombres se batirían entre sí apenas se encontraran sobre la tierra generadora, hasta que uno, el más valiente, no consiguiese imperar sobre los otros. Esperad, pues, y preparad el éxito. Por fortuna, el Estado, exigido sobre las bases del sufragio popular y de la igualdad, cimentado por el miedo, no es sólo una construcción innoble, sino también precaria. El Estado no debe ser más que una institución dispuesta para favorecer la gradual elevación de una clase privilegiada hacia una ideal forma de existencia. Bajo la igualdad económica y política a que aspira la democracia, vosotros os encaminaréis a formar una nueva oligarquía, una nueva escuela de la fuerza; y conseguiréis los pocos, antes o después, tomar las riendas para domar a las multitudes en provecho vuestro. No os será muy difícil, en verdad, reconducir a la grey a la obediencia. Las plebes se mantienen siempre esclavas y experimentan una nativa necesidad de tender las muñecas al vencedor. Nunca existirá en ellas, hasta el fin de los siglos, el sentimiento de la libertad. No os dejéis engañar por sus vociferaciones y contorsiones inesperadas; antes bien,

recordad siempre que del alma de las turbas no se destierra jamás el pánico. Os convendrá, pues, en ciertas ocasiones, tener preparadas dudas sibilíticas, adoptar un aspecto imperioso, ingeniar alguna rápida estratagema.»

Ciertamente que no hay posibilidad de expresarse con más claridad; pero tampoco es posible oponerse con más soltura a las pretensiones de la entidad que se llama Estado. No haré más que manifestar la evidente contradicción que de esto resulta, y no calificaré este incomprensible consorcio de la dominación despótica con la confusión acrática. Baste indicar que explica y justifica el nombre, algo extraño y en apariencia antinómico, que he dado al conjunto de inconexas ideas del sofista italiano: *anarquismo aristocrático.*

No es razón exponer estas ideas d'annunzianas sin dividirlas en dos grupos, que constituyen la afirmación y la negación paralelas de su significado: *a)* sociología o suposición de que las clases inferiores lo son por naturaleza; *b)* psicología o suposición de que las clases superiores lo son también por su naturaleza. D'Annunzio pretende probar, por lo tocante al primer punto, que la necesidad social de la servidumbre democrática está justificada por razones sacadas de la naturaleza. Así dice: «Las manos del villano, a las que Dante dió el epíteto que dió a las uñas de Taides, «son aptas para limpiar el establo, pero no dignas de alzarse para sancionar una ley

en la asamblea». Ya antes le hemos visto afirmar que «las plebes se conservan siempre esclavas y tienen una nativa (?) necesidad de tender sus muñecas al vencedor», y que «jamás existirá en ellas, hasta el fin de los siglos, el sentimiento de la libertad». Este singular razonamiento se halla ya en Aristóteles, quien lo presentó y desarrolló con criterio pagano y gran lujo de detalles en el libro I de su *Política*. Enseña después D'Annunzio, como había enseñado también Aristóteles, que los instrumentos que han menester los hombres para satisfacer sus necesidades son de dos clases, inanimados y vivientes: de la clase última eran los esclavos en la antigüedad y son los proletarios hoy. Esta es la *sociología* del sofista italiano, aplaudida por muchos modernos.

Lo que puede llamarse en un sentido lato, muy lato, la psicología y la fisiología (o más bien, *psicofisiología)* de D'Annunzio, está compendiada en las fórmulas siguientes: «Hay una virtud de estirpe que se revela tanto más gallardamente cuanto más severo es el rigor con que se realiza su esencia supravulgar.» «De las raíces mismas de esta sustancia, de esas antiguas fuerzas bárbaras (que se conservan con entera frescura allí donde duerme el alma indestructible de los ascendientes), derivan todos los derechos que las razas aristocráticas tienen al universal imperio.» Invoca D'Annunzio el *natura ordenatus ad im-*

perandum, el *ad universaliter principandum*, el *maxime nobile maxime processe convenit* y otros aforismos, a los que otorga el honroso nombre de «argumentos dantescos». Como tesis favorable a la suya pretende reconocer especialmente aquella del politropo Ulises, que cuando recorría el campo para llevar a todos al foro, se dirigía al primer plebeyo vociferador y le castigaba con el cetro, diciéndole al reprenderle: «*Calla, calla, hombre de bestia, cobarde, débil y, en el consejo, inútil.*» «Y el noble demagogo Alcibíades, perito cual ninguno en el gobierno de la Gran Bestia (añade D'Annunzio), así daba principio a una arenga para la empresa de Sicilia: *Para mí, mejor que para nadie, debe ser ¡oh, atenienses!, el mando supremo, y de ese mando me considero digno.*»

Ha parecido bien traer aquí esta curiosa exposición para que se entienda cuán divergentemente vastos son los horizontes del anarquismo, y por cuán dilatado campo de oposiciones ideológicas puede correr la acracia libertaria. Las preocupaciones de D'Annunzio sobre la nobleza de nacimiento le llevan a suponer que la democracia es la ruina de la grandeza científica y de la belleza moral de un pueblo, y al mismo tiempo su individualismo feroz le conduce a la anarquía. Por donde se ve cuán ficticio es ese neopaganismo de D'Annunzio, idéntico al humanismo libre y armónico de Grecia y a la virilidad del romano que en sí propio descansaba: ideal a que están lu-

chando por volver, no sólo los partidarios conscientes de Nietzsche, sino todas las personas mundanas.

8.—El anarquismo endemónico.

Endemonia es una voz griega que significa «felicidad». Como reacción contra el dolor humano, que bajo mil formas se produce el anarquismo, en lo que tiene de sentimental, quiere la felicidad universal, la paz absoluta; sostiene, según puede verse en sus escritos más conocidos, que el hombre, todo hombre, por el mero hecho de serlo, tiene derecho, no sólo a la vida, pero también al bienestar; rechaza toda dependencia de los intereses, de los prejuicios y de los vicios de los hombres entre los cuales se vive, y que, guiados por una cadena de necesidades y deberes ficticios y penosos, someten su provecho y su autonomía a las autoridades temporales o espirituales; la sociedad que se deja entrever en los expositores de sus ideas, es una sociedad de seres libres y dichosos, no sometidos a coacción ni sacrificio de ningún género; aspira, en suma, a que los humanos del porvenir sean tales, que no resulten héroes ni santos insignes jamás. No es esto predicar el ideal evangélico radical y la moral cristiana pura, cosas de las que el anarquismo está muy lejos. El ideal anarquista es, ante todo y fundamentalmente, utilitario.

Señalada es entre todas la explanación del francés Desjardins, que con su agudo ingenio rastreó en Rousseau muchas de las explicaciones anárquico-endemónicas que un siglo después habían de hacer raya. Expuesta la opinión de Rousseau, que juzgó ser la civilización el enemigo mayor de la humana dicha, comenta el sentimiento del utopista Kropotkin y del soñador Reclus como consecuencia de la opinión indicada, y condensa la ideología del anarquismo endemónico en estas proposiciones, como serie y conjunto muy lógicamente encadenadas: 1) la felicidad es un derecho para el hombre y el objeto mismo de la vida; 2) el hombre es naturalmente bueno y capaz de felicidad; 3) la libertad individual completa o el poder de hacer sin reserva, lo que se quiere es la condición de la felicidad; 4) todos los frenos exteriores o sociales, interiores o morales, son ficticios y deben ser considerados como la causa de la desgracia y de la maldad; 5) el sistema de frenos, opuesto a la naturaleza, ha sido organizado, por una casta de hombres, con objeto de contener y explotar a los demás; 6) es posible y necesario traer inmediatamente, rompiendo con todo el pasado, un estado de cosas perfectamente bueno y dichoso, no sólo expropiando a los explotadores, como quieren los socialistas, sino aniquilando definitivamente los frenos tanto sociales como morales.

Con esta última proposición anuncian los

anarquistas una de las preocupaciones que han producido su separación de la democracia colectivista y, en general, de los sistemas socialistas. Concretándonos al terreno económico, vemos que los socialistas habían augurado un futuro orden de cosas en que todos los obreros, apropiándose los medios de producción, disfrutarían las ventajas que ahora envidian a las clases elevadas. Mas a esto responden los anarquistas sistemáticos, partidarios de un retroceso al estado natural, que en primer lugar, la producción no podría satisfacer las enormes proporciones de la demanda. Como todos desearían la posesión de los productos más insignificantes, haríase imposible satisfacer esas necesidades, cada día más absorbentes e insaciables. Además, sería temerario aventurar que los hombres, una vez hechos dueños de los medios de producción, se resignasen a fabricar productos que estimarían útiles o superfluos, según su carácter. ¿Cómo supondremos, por ejemplo, que hubiese muchos hombres que quisiesen producir efectos de perfumería, el día en que se viesen libres para subvenir a sus necesidades más imperiosas, cuando hoy sólo se consigue hacer consumo y producción de estos artículos gracias a la acertada división del trabajo? Por consiguiente, no podemos afirmar que una vez puestos los hombres en posesión de todos los productos, conviniesen en producir tales o cuales artículos, útiles para unos, y nocivos o

simplemente superfluos. Otro de los falsos supuestos del socialismo, es la división del trabajo. En la hipótesis de la socialización de los productos y de los medios de producción, sería un problema difícil de resolver la repartición entre los hombres de las diversas funciones sociales. Nadie se resignaría a ejercer los oficios más bajos y peligrosos, como minero y albañil. Las soluciones meramente teóricas del socialismo colectivista no llenan este vacío: la división y distribución del trabajo, no podría tener buen éxito el día en que los hombres se apoderasen de los medios de producción. Nadie se sometería a la esclavitud de un trabajo de bruto, como es el de labrador, por ejemplo. Todos desearían ejercer oficios poco pesados e inteligentes. Correríamos el peligro de que cada jornalero quisiese ser funcionario público o escritor.

Relaciónese ahora con esta insuficiencia del socialismo el descontento de una raza como la eslava o la latina, conocidas por la fuerza de su imaginación y el ardor de sus pasiones, y tendréis todo un nihilismo anarquista con blasfemias, ateísmo y bombas. El descontento traerá las diversas formas violentas inherentes a las revoluciones, la aglomeración en tropel de los intereses nuevos, de las ideas nuevas, de las necesidades nuevas. Todos querrán entrar a un tiempo en todos los goces sociales. Pero estos goces, ¿quién los niega al individuo? ¿El amor? ¿La ra-

zón? ¿La justicia? No, la *sociedad*, el monstruo de cien cabezas que los cándidos socialistas quieren conservar. Esta es la esencia del sistema anarquista, que no debe confundirse con los demás sistemas revolucionarios, para quienes, arruinado todo, queda siempre la sociedad como algo superior al individuo.

Aquí comienza la segunda parte de mi tarea y será mucho más corta, porque merced a la experiencia, los resultados criminales de la filosofía del anarquismo son de una notoriedad aterradora. Hace muchos años que se nos viene haciendo admitir como enemiga del hombre la sociedad, nuevo espectro de Brocken para los anarquistas, sombra vana proyectada por su espíritu sobre la opinión popular, como un gran fantasmón impalpable que se desvanece, instalado detrás de brumas y de nubes. Para los anarquistas, el criminal es el crimen de la sociedad misma. Esta es mirada por ellos como la madre de todo *Iside*, la divinidad inmanente, una madrastra sin entrañas. *Meter desmeter*. Contra ella es contra quien se excitan. Y a ella es a quien hieren como a causa de todo, a semejanza de Jerjes que azotaba al mar en castigo de haber acabado con sus naves. Sus atentados parecen plausibles a los ojos de un público crédulo que llega en su *animismo* a la locura de Jerjes de imputar responsabilidad a un ser sin conciencia. Cuanto más exaltado viene a ser el odio del anarquista respecto a la sociedad, más

debe aparecerle ésta como una persona, pues que las relaciones de odio y ataque no son posibles sino entre seres personales o al menos considerados como tales. No sin razón se ha afirmado, por tal motivo, que *el atentado contra la sociedad*, en el tiempo de democracia, *corresponde* a lo que era el *regicidio* bajo la monarquía. El anarquismo ataca a la gran reina prostituta que, según él, estruja a los hombres entre sus prepotentes muslos de acero.

Tócame ahora declarar qué juicio ha de formar el sociólogo acerca del total de las proposiciones expuestas. En realidad, todas ellas se reducen a la proposición capital que distingue al anarquismo del individualismo a una que del socialismo; todas ellas desembocan en la proposición capital de que la gobernación social es posible sin autoridad coercitiva, y que la vida social puede y debe desarrollarse pacíficamente y sin necesidad de coacción. Léanse los claros testimonios de los intérpretes del anarquismo, y se verá cuán acordes están en considerar semejante proposición como el principio del cual son las demás simples consecuencias, y como la única de carácter positivo, de hacedera encarnación en la existencia colectiva, de directa trascendencia al orden práctico. El socialismo rechaza ese ideal de perfección por idílico, y sólo admite un ideal racional llevado a cabo, a no ser posible de otro modo, por la fuerza. El individualismo considera

también imposible ese edén terrestre, y aunque admite la actuación del Estado, la reduce al mínimo, confiando únicamente en el esfuerzo personal, en la libre concurrencia, en el progreso democrático, en la iniciativa económica, rechazando el concepto de que las almas sean modeladas por las instituciones, y que cambiando éstas cambiarán también aquéllas, cuando lo contrario parece ser lo verdadero, ya que, a fin de cuentas, no cabe suponer la preexistencia de las instituciones con relación a las almas. La confusión de los anarquistas nace del concepto contrario y, sobre todo, del concepto que se forman de nuestra especie, como si no estuviese compuesta de hombres de carne y hueso, henchidos de pasiones y tendencias egoistas, dominados por leyes psíquicas de una cruel fatalidad y en quienes la bestia prehistórica es todavía dentro de ellos soberana indiscutible. El anarquismo, aferrado a la teoría de Rousseau sobre el contrato social, y persuadido, como el sofista ginebrino, de que el hombre es, naturalmente, bueno, deduce que la voluntad individual libre, *absolutamente libre*, es la única garantía de la felicidad, bien entendido que esa voluntad libre es la facultad de obrar, sin obstáculos exteriores que se le opongan y de hacer lo que se quiera, sin obedecer más que a los propios y espontáneos estímulos. Con ser ésta indemostrable posibilidad al par que fácilmente refutable y cercada de dificultades prácticas, el anarquista

Grave, en *La societé au lendemain de la Revolution*, la da por llana y asequible, diciendo: «La que nosotros entendemos por organización, es la concordia que se establece entre los individuos agrupados para una obra común y guiados por los mismos intereses; nos referimos a las relaciones mutuas resultantes del comercio que todos los miembros de una sociedad están obligados a sostener unos con otros... Pero esta organización no tiene leyes, ni estatutos, ni reglamentos, a los cuales deba el individuo someterse bajo pena de castigo cualquiera; esta organización no está representada por *comité* alguno, y sus miembros, sustraídos a toda fuerza coactiva, son libres y pueden abandonarla cuando aquélla quiera arrebatarles su independencia.»

Conforme a declaraciones tan explícitas, asevera el estudioso Posada que el carácter predominante de semejante idea es el desenfreno de la libertad, tanto en el orden moral como en el jurídico, y que, a partir de ella, llegan los principales representantes del anarquismo a una afirmación muy concreta, de gran valor pragmático, y que puede estimarse como la que encierra su programa político de acción, a saber: *necesidad imperiosa de suprimir, más, de arrancar de raíz todos los frenos exteriores y formales, y todas cuantas fuerzas tiendan reflexivamente a conducir al hombre por caminos determinados a priori*, y como la forma histórica más ostensible de esos

frenos y esas fuerzas se sintetizan en el *Gobierno*, el Gobierno debe desaparecer y con él las leyes; en suma, la autoridad o cuanto hoy la personifique y represente. El anarquismo espera que, suprimidos esos frenos, aniquiladas las leyes, destruído el Gobierno, la humanidad recobrará sus fuerzas propias, y sabrá producirse espontáneamente buena, feliz y sana en un mundo de bellas armonías... ¿Cómo? No suelen estar los anarquistas que escriben muy explícitos en este punto, ni aquí nos importa esforzarnos en averiguarlo. Lo que ahora nos interesa es continuar de cerca la exposición de esa concepción esencial del anarquismo, considerada en sus aplicaciones directas a la negación del derecho y del Estado.

9.—El anarquismo jurídico.

Aunque la mayoría de los expositores y críticos del anarquismo, principalmente Eltzbacher, dividan las doctrinas de este sistema antisocial en *anomísticas* (Godwin, Max Stirner, Tolstoi) y *nomísticas* (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Tucker), según que nieguen para lo futuro la existencia del derecho (sustituyendo el derecho por la felicidad colectiva, la felicidad propia o el amor), o afirmen para lo futuro la existencia del derecho (reduciéndolo al derecho contractual, al derecho ilegislable o a un derecho legislado

como expresión exacta de la voluntad colectiva), es lo cierto que la consecuencia lógica de todo anarquismo entraña la negación del derecho y de las leyes, consideradas por sus secuaces como meras «ficciones». El mismo Kropotkin, anarquista «nomista», según Eltzbacher, truena contra «las montañas de leyes y ordenanzas, entre las cuales no sabe qué hacer el más experto abogado», y que considera como inútiles o perjudiciales a la sociedad. *Según* Kropotkin, «la ley no tiene derecho alguno a la veneración de los hombres». Es un fetique, y un fetique cuya desaparición está tan próxima, que Kropotkin creía se realizaría antes de finalizar el siglo XIX!

Godwin, en su *An enquiry political justice and its influence on general virtue and happiness* (1793), pone el derecho entre las cosas que deben ser reemplazadas por la «soberanía ilimitada de la razón». Max Stirner asevera que sólo puede hablar de derecho el que se coloque en un punto de vista religioso. Tolstoi rechaza toda norma jurídica cuyo mantenimiento esté encomendado al poder de los hombres, sobre todo a los Tribunales. Más adelante han ido en España los anarquistas jurídicos. Martínez Ruiz, en *La sociología criminal* (1899), asevera ser cosa cierta y de evidencia indiscutible que no hay derecho ni orden jurídico, «y si lo hay, a nuestro entendimiento no se le alcanza». Dorado Montero, en su *Valor social de leyes y autoridades* (1903), sos-

tiene la misma doctrina. «No hay más derecho ni más orden jurídico que el que cada uno de nosotros formamos en nuestra mente *en vista de los fines que perseguimos.*» Pero quien ha llevado este criterio «anomístico» a sus más radicales conclusiones y defendídole con más aparato de erudición y doctrina, es el profesor Bonilla en su discurso académico sobre *La ficción en el derecho* (1912), al cual me atendré para hacer la exposición del anarquismo jurídico, por ser su muestra más reciente, científica y autorizada. En el profesor Bonilla se juntan las cualidades que suelen faltar por completo o estar de nones en sus colegas. Pensador libérrimo, discreto humorista, imaginación traviesa y aguda, sabe sacar muy buen partido de estas brillantes cualidades. Es un filósofo erudito, donoso, lleno de sencillez y de simpatías y de efusiones claras. Su discurso, aun siendo de crítica, y de crítica pesimista, es un primor. Hay en él mucho talento y una gran cultura filosófica.

Estamos en una época inclinada a la máxima que expresaba muy bien el antipático y vesánico Nietzsche al criticar los prejuicios morales, diciendo que Ulises, en cuanto πολυμήχανος, era la representación del ideal griego. «Y ¿qué es lo que los griegos admiraban en Ulises? Ante todo, la facultad de mentir.» Parece ser que en las más altas regiones del pensamiento, allí donde habitan los que a sí mismos se llaman hombres supe-

riores, es de mal tono el entusiasmo por las reglas jurídicas... positivas. Según el profesor Bonilla, los definidores de estas reglas tienen mucho de Ulises; son, como él, hombres «fecundos en recursos», extraordinarios comediantes, «tan hábiles en urdir engaños de toda especie, como en dar prudentes consejos; cual símbolo de sus ficciones, ponen un antifaz al sujeto para quien legislan y le llaman «persona» (sabido es que «persona» en latín significó originariamente «mascarilla teatral»); después reconocen ciertos derechos a esta persona, y les fijan las condiciones para su ejercicio.

Pero ese reconocimiento y fijación se refieren a algo que no es el sujeto real, sino una abstracción: el súbdito, el ciudadano, el hombre, siempre lo impersonal, nunca lo concreto. Que el amo se llame rey, asamblea, pueblo, es indiferente para la esencia de la relación, como ya demostró Max Stirner. El hecho es que mi derecho no me es admitido en virtud de mí mismo, sino merced a una categoría que no me pertenece, y a la cual yo pertenezco. Ahora pertenezco al género *homo*, como en tiempo de las Doce Tablas pertenecía a la especie *civiz*. La ley, en suma, se establece para un universal, y no se concibe para un individuo. El *Digesto* (I, III, 8) claramente lo establece: *Jura non in singulas personas, sed Generaliter constituuntur*. El profesor Bonilla, aristotélico neto, no aristotélico ecléctico del modo de Santo To-

más, se pronuncia contra este platonismo, contra este realismo de los universales, que concibe a los géneros y especies existentes como sustancia *in rerum natura*, creyendo que, desde tal punto de vista, el derecho en sí mismo y en sus distintas ramas, en su definición y en su cumplimiento descansa, no sólo en ficciones esporádicas, sino en ficciones de carácter fundamental.

De aquí nace una cosa que alguno (no entendiéndola) podría acusarse al profesor Bonilla, y es que, so color de romper con la tradición romana, cae en una especie de anarquismo jurídico, considerando la *fictio juris* como una «mentira convencional» o como una arbitrariedad del que define la ley. No hay que confundir la arbitrariedad con el anarquismo, y el profesor Bonilla no es de los que se burlan del derecho natural, sino, al contrario, de los que exaltan sus máximas eternas con profundo respeto y ciega exageración, quizá por reputarlas intangibles. A una idea elevadísima del derecho natural corresponde un concepto equivocado del derecho positivo, y ya Alvarez de Manzano hace ver al nuevo académico que, lejos de que la volición pueda crear derecho positivo (aunque sí determinarlo, darle forma, ser fuente positiva de actos jurídicos), ese derecho surge impuesto por circunstancias que determinan la realidad de la vida social. La legislación no es esta vida, como tampoco lo es la costumbre; pero sí la *conditio sine qua non* para

que esa vida sea verdaderamente tal, para que exista la llamada convivencia, o más bien intervivencia social. El mismo profesor Bonilla reconoce que la costumbre es regla de conducta justa, practicada de un modo uniforme por la generalidad de un pueblo con intención jurídica, y tácitamente reconocida por el legislador. Cierto que aun en este derecho consuetudinario han representado importante papel las sentencias de los tribunales (de lo cual ofrecen buena prueba las θέμιστες griegas y las «fazañas» de nuestro interesante bien estudiado *Fuero viejo)*, pero, en definitiva, fuera de las dos formas directas de formación histórica y realización de las reglas jurídicas, las formas indirectas principales son tres: el mito, el símbolo y la ficción.

En los primeros tiempos de la evolución jurídica, la regla de derecho se formulaba de una manera unitativa, refiriendo a un mito (como el del dios escandinavo Loke) el ejemplo imaginario de un deber, cuya transgresión castigaba. En otras ocasiones se convertía en un símbolo (como el del dios latino Terminus) de prescripción en base cultural y sacrificial. Por lo común, en vez de fundar la universalidad de la obligación a una ley en su promulgación, se recurría a la ficción de suponerla universalmente conocida por los legislados. El profesor Bonilla observa, con acierto, que mitos, símbolos y ficciones subsisten, veladamente, en las fórmulas jurídicas, sin que se

den cuenta de ellos los mismos que las emplean. En el siglo II de nuestra era, un jurisconsulto como Gayo calificaba de ridícula *(lex tota ridicula est)* la ley de las Doce Tablas, que prescribe el procedimiento *per laucen licumque* para recobrar un objeto, sin advertir que semejante ceremonia era la concreción de mitos arios, tal como aparecen en cierto rito adivinatorio relatado en el *Atharva veda* y en el *Kaúsica sutra*. Ejemplo de símbolos jurídicos, aunque más atenuados que el precedente, son todavía en nuestra legislación (según el artículo 22 de la ley de Propiedad Industrial de 16 de mayo de 1902) las «marcas de fábrica». En cuanto a las ficciones, deben estudiarse en el número de mitos y símbolos hablados, porque se manifiestan por el sonido.

Define el profesor Bonilla la «ficción de derecho» como una institución de la regla jurídica, legal o consuetudinaria en virtud de la cual se simula que ocurrió algo no sucedido, o que no aconteció aquello que realmente tuvo lugar. Más aún que el mito y que el símbolo, es una creación humana, una «poesía» del derecho, conforme a lo que en el libro IV de su *Scienza Nuova*, vislumbró ya Vico: *L'autica giurisprudenza fu una severa poesía*. Tan cierto es esto, que se echa de ver en la misma derivación etimológica. Ficción viene del latín «fictione» (de «fictio»), y «fictio» es un derivado de «fingo», que significa amasar, amoldar, tocar, acomodar, inventar. «Fictor» se

decía del panadero que amasaba la harina, y se aplicaba también al escultor que moldeaba la arcilla o el metal, y así «figulus» era el alfarero. En el mismo sentido, el hombre, según el relato bíblico, es el producto de una «ficción», un ser «formado» del «barro» de la tierra como una estatua y al que Dios inspira el soplo de vida.

Con estas razones acaba el profesor Bonilla de cerrar el proceso de su anarquismo jurídico, y más con las que añade, diciendo que las ficciones jurídicas, no sólo son tales ficciones, sino que se refieren a algo que no es el sujeto real, sino una abstracción: lo Humano, el Hombre». No hagamos cuenta de la invocación del idealismo subjetivista de Fichte, que se trocó en el *yoísmo* de Max Stirner, formulado al calor de los trastornos sociales de 1848. El profesor Bonilla cita a Max Stirner para poner en chacota al Hombre Universal-concreto, al Hombre-*objeto material*, al Hombre-ser, de la moderna sociología. «¡El Hombre-ser, como si pudiera llamarse tal, después de Aristóteles, al universal! Así se comprende bien que el mismo Ward reconozca que los elementos de una ciencia social no han sido todavía *descubiertos, confrontados y reducidos a leyes.* ¿Qué descubrimientos puede haber partiendo de tan absurdas premisas? No otros, por cierto, que los obtenidos por Sócrates en la comedia de Aristófanes, cuando aquél quiere elevarse con las nubes eternas, por encima de los mugidores

abismos del Océano, sobre las altas cimas de los montes, dominando las selvas, el murmullo de los ríos y las mieses que nutre la sagrada tierra.»

10.—El anarquismo político.

Tanto en el sentido de la filosofía jurídica dogmática (Godwin, Proudhon, Max Stirner, Tucker), como en el sentido de la filosofía jurídica escéptica (Bakunin, Kropotkin), como en el sentido de la filosofía jurídica crítica (Tolstoi), las doctrinas anarquistas se dan la mano y están de acuerdo en un extremo: en la negación para lo futuro de la existencia del Estado. Sobre este punto andan unánimes los anarquistas de las diferentes escuelas. Godwin declara que el Estado es una institución jurídica que se opone total y especialmente al bien de la colectividad. Así, el bello ideal del gobierno de las sociedades cultas será inevitablemente el no gobierno, la *anarquía*, tomada esta palabra en el sentido técnico que, después de Godwin, le dió Proudhon. El hombre digno ya de ser libre no ha menester que la autoridad del magistrado, o la del sacerdote, o la de la opinión, refrene sus pasiones salvajes y le contenga en el respeto de la justicia, de la moral, ni de las buenas maneras.

Max Stirner, partiendo de otro orden de ideas, llega a los mismos resultados, esto es, que «la

conducta del Estado se reduce a la violencia, y mientras el ejercicio de ésta por parte del Estado la llama él mismo *derecho*, al ejercicio de la misma por el individuo le da el nombre de delito. Tucker, uno de los anarquistas más clarividentes, acérrimo propugnador de las doctrinas de Max Stirner, sobre concordar con Proudhon en la doctrina de Godwin que arriba cité, añade varios comentarios sustanciosos, encaminados todos a resolver que «el Estado es la encarnación de la idea del ataque», y «que toda soberanía es un mal, el cual no se convierte en bien, porque se trate o cuando se trate de la soberanía de muchos». Bakunin explica esto muy claramente desde su punto de vista particular. El Estado es para él una institución temporal e histórica, una forma transitoria de la sociedad, que pertenece a una etapa inferior de la evolución humana. El príncipe Kropotkin asienta estas dos proposiciones: que el Estado se ha convertido en un estorbo para que la humanidad, en su evolución, marche por la vía de la mayor felicidad posible, estando, por ende, condenado a desaparecer, y que la sociedad futura, contractual y libre, podrá cumplir fácilmente los fines que en la actualidad cumple de una manera lamentable e imperfectísima el Estado. Por último, Tolstoi defiende: 1, que el Estado es la soberanía de los peores, llevada a su grado más extremo; 2, que esa soberanía tiene por base la violencia corporal; 3, que estriba en des-

carriar dolosamente la opinión pública; 4, que convierte (por hipnotización, corrupción, intimidación y disciplina) en opresores de sí mismos a todos los ciudadanos.

No soltemos la pluma sin poner de manifiesto un punto que no ha escapado a la penetración de Eltzbacher. Observa este autor que todas las doctrinas anarquistas tienen de común, en lo que afecta a sus relaciones con el Estado, la negación de éste para lo futuro; pero, tomando en consideración la distinta manera como pretenden reemplazar en lo futuro al Estado suprimido, las clasifica de este modo: doctrinas *federalistas* (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Tucker) y doctrinas *espontanistas* (Godwin, Max Stirner, Tolstoi). Los partidarios de las primeras afirman que en lo futuro ha de existir, en lugar del Estado, una convivencia social humana regida por relaciones jurídicas libres, es decir, regida por la norma de derecho que preceptúa cumplir los contratos. Los partidarios de las segundas sostienen que en lo futuro habrá de existir, en lugar del Estado, una convivencia social humana, en la cual no se conozca relación jurídica alguna, es decir, que en este punto admiten, precisamente, la misma ley que admiten para lo futuro con relación al derecho. Unos y otros creen que el Estado es enemigo de la justicia, y exclusivamente preocupados (Proudhon especialmente) de quitar al Estado todas sus atribuciones, en vista de la *an-arquía*

final, no han querido reconocer que en el régimen contractual nada se opone a que se confíen al Estado ciertas funciones. En esto, y a pesar de que la negación del Estado tenga un sentido muy diferente en unos que en otros anarquistas, todos están conformes en rechazar esa institución, como opuesta a la felicidad colectiva, a la dignidad e independencia individuales y a los ideales fraternalistas de una moral superior.

11.—El anarquismo naturista.

Hubiera debido empezar, y no concluir, por esta variedad del anarquismo, porque el verdadero padre de tan subversivo sistema y el más antiguo de los anarquistas teóricos, es Rousseau, el famoso filosofastro del siglo XVIII, amante de la naturaleza y enemigo de la sociedad y de la civilización. En la época de Rousseau, bajo la presión de los conceptos romano-naturalistas, restaurados y prodigiosamente desenvueltos por Grocio y los pensadores de su escuela, y sublimados por Kant, manifestación más profunda y científica del mismo germen que el *Contrat social*, se estimaba que la sociedad (o más bien el Estado) y el individuo (o más bien cada uno de los miembros de aquélla, lo mismo individuos que corporaciones) se desenvuelven en razón inversa: por donde tanto gana cada uno de los términos de la antítesis, cuanto pierde el otro.

El régimen de la democracia se dirige a favorecer el ejercicio del derecho político, que es nuestro principal punto de apoyo en la vida civilizada. De los dos enemigos con que la democracia hoy cuenta, el verdaderamente terrible es la anarquía. Al cabo, el socialismo, si se decide a seguir a sus más inteligentes y recientes representantes, quizá no se opondrá a concertar con lo estatuído, lo que sería de hecho retrasar algunas de las conquistas con que sueña; quizá trate de establecerse por la persuasión y por medios legales, lo que no produciría irreparables catástrofes. Y en todo caso, la obsesión impulsiva de los colectivistas no es la sociedad, es el capital. Mas con la anarquía no sucede lo propio. La anarquía no puede considerarse tan sólo como el enemigo del capitalismo, sino que lo es también de toda la organización social de nuestra época. Los anarquistas piensan resuelta y radicalmente echar por tierra el viejo mundo para volverlo a fundir por completo y formar otro nuevo. Así lo dió a entender el nihilista ruso Herzen, en su período antiguo, cuando habiendo tomado parte en los sucesos del 1848, en París, y viendo las huestes socialistas vergonzosamente derrotadas, exclamó: «¡Viva el caos y la destrucción! ¡Viva la muerte! ¡Viva lo porvenir!» «Una de dos: o ajusticiar es progresar o perdonar es tropezar en medio del camino.» «Al pasar del viejo al nuevo mundo, todo hay que abandonarlo.» «Si la revolución devora como

BIBLIOTECA SECCION

Saturno a sus propios hijos, la negación, que es la anarquía, mata como Nerón a su propia madre para deshacerse del pasado.»

Ciertamente que no hay posibilidad de expresarse con más claridad, pero tampoco es posible exponerse con más justicia a la eterna pregunta: ¿Qué es la anarquía? ¿A qué se reducirá una sociedad anarquista? La sociedad actual consta de familia, propiedad, arte, ciencia, moral, derecho y religión. Destruídas estas instituciones que nuestra organización integran, ¿qué es lo que queda? El hombre en estado natural, el salvaje, y no el salvaje real, que no existe de hecho en parte alguna, sino el salvaje ideal, el hombre en su tránsito del mono a la edad de piedra, a la civilización. He aquí, pues, la esencia del anarquismo; la *vuelta a la naturaleza,* el salvajismo. La anarquía expulsa del mundo social la mujer para sustituirla por la hembra; expulsa el trabajo para sustituirlo por la rapiña; expulsa la belleza para sustituirla por el deleite, expulsa la enseñanza para sustituirla por la ignorancia; expulsa el deber para sustituirlo por el capricho; expulsa la divinidad para sustituirla por la materia. He aquí textos que lo corroboran:

«La familia (dice Grave) ha sido creada no por el afecto, sino por el egoísmo; no por el deseo innato en el hombre de verse reproducido y constituir un hogar, sino para disponer libremente de sus rapiñas, legándoles a sus hijos...» No sabe

uno cómo reaccionar ante afirmación tan brutalmente contraria a la realidad de los hechos. Las clases ricas son las más refractarias al matrimonio y las menos fecundas. Lo contrario sucede a las clases pobres, porque la miseria es de suyo imprevisora. El verdadero peligro que después de sus fracasados intentos de colonización amenaza a Italia, el país más pobre de Europa (peligro que la destina para dentro de poco a las revoluciones y al socialismo), es que está demasiado poblada. Como siempre, la pobreza es sumamente fecunda... No *obstante*, Grave continúa aseverando que a lo que tiende la anarquía es a «abolir la familia *jurídica*, a que el hombre y la mujer puedan separarse cuando quieran, a que desaparezca la actual prostitución del matrimonio», reemplazándola por la prostitución general y no reglamentada: es lo único que falta añadir para completar la frase. Y una vez desaparecida la familia jurídica, ¿qué quedará? Realmente, nada. No quedará ni aun la familia *ética*, porque la gran masa no reconoce, generalmente, más moral que la que se consolida en las familias. ¿Piensa, por ventura, el anarquista Grave, que no hay más que rechazar el derecho por inútil, para habituar a la gran masa a seguir el camino recto, sin otro expediente que exaltar a expensas de aquél la moral? La moral misma, ¿no se transformaría al cabo en derecho, y en derecho más tiránico y perentorio que el que hoy nos rige? Aun histórica-

mente, ¿no ha favorecido todo derecho nuevo la elevación de la moral? Por otra parte, rechazar el derecho en tal sentido es desconocer su verdadero carácter. El derecho es cosa mucho más ardua y compleja de lo que supone la interpretación común que le identifica con la represión del mal por vía legal. Es mucho más que una amenaza primitiva y una imposición gubernativa: es un elemento de educación social que sirve al objeto de concertar las voluntades para cumplir el bien. El maniático Rousseau desconoce rotundamente todo esto; sostiene que «no es natural que el hombre se ligue a la mujer durante los nueve meses de embarazo. En cuanto satisface su apetito, el hombre no necesita a esa mujer, ni ella a ese hombre, y el último no tiene el menor cuidado, ni quizá la más remota idea de las consecuencias de su acto. Él se va por una parte y ella por otra, y al cabo de nueve meses no conservan el recuerdo de haberse conocido. ¿Por qué ha de ayudarla, ni para qué ha de contribuir a educar un hijo que no sabe si le pertenece?» Voltaire, indignado, lanzó una flecha asaz aguda, contra el autor de tales paradojas, haciendo notar que «sus ideas son execrables, pero afortunadamente son falsas. Si esa bárbara indiferencia fuera un verdadero instinto de la especie humana, lo hubiera manifestado siempre, porque el instinto es inmutable. El padre abandonaría siempre a la madre, y la madre abandonaría al hijo, y habría menos hombres

en el mundo que animales carnívoros, pues las fieras, mejor provistas, mejor armadas, poseen un instinto más rápido y tienen más seguro el alimento que la especie humana. La naturaleza del hombre es diferente de como la pinta ese filósofo energúmeno. Exceptuando algunos bárbaros enteramente embrutecidos, los hombres más rudos aman por invencible instinto al niño que no ha nacido todavía, al vientre que lo encierra y a la madre, que redobla el cariño hacia el individuo de quien recibió en su seno el germen de un ser semejante a ella. El instinto de los carboneros de la Selva Negra habla en ellos tan alto y les induce tanto a querer a sus hijos, como el instinto de los pinzones y de los ruiseñores les obliga a criar a sus pequeñuelos. Es perder el tiempo escribir esas necedades abominables.»

Queda cerrado el atajo a la familia. Sigamos adelante. Henos aquí ante la propiedad, ante el *jus utendi* de Roma o el *tuyo* y *mío* de la denominación vulgar. ¿Qué es un propietario? Según Rousseau, un primer criminal, un Caín, a cuyas manos perece el sencillo régimen del «estado de naturaleza». El primero que, después de cerrar un terreno, se atrevió a decir *esto es mío*, y encontró personas bastante cándidas para creerle, fué el verdadero fundador de la sociedad civil. Hubiera ahorrado al género humano crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores, el que, arrancando las estacas y cegando el foso, hubiera

advertido a sus semejantes: «No creáis lo que dice ese impostor; os perderéis para siempre si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no pertenece a nadie.» De modo que, según este filósofo dementado, un ladrón, un destructor, hubiese sido el salvador del género humano, y se debería castigar al hombre honrado que aconsejase así a sus hijos: imitemos a nuestro vecino, que ha cerrado su campo, consiguiendo, además, de hacerle fértil, que no lo destruyan los animales nocivos; trabajemos, como él, nuestro campo, ayudémosle y que nos ayude, y cultivando cada familia lo suyo, nos alimentaremos mejor, tendremos más salud y seremos menos desgraciados; probaremos a establecer una justicia distributiva para vivir tranquilos, y valdremos más que las zorras y las garduñas, a quien ese filósofo extravagante quiere que nos parezcamos.

He aquí, pues, el absurdo a que conduciría la solución anarquista. Consideraciones de esta clase eran las que movían a Voltaire, el mordaz enemigo de Rousseau, y que seguramente no será sospechoso de timidez, a decir: «¿Hay nada más insensato que el loco salvaje que deseaba que hubieran destruído el campo cultivado del hombre? ¿Qué género de filosofía es esa que proclama ideas que el sentido común rechaza, desde la China hasta el Canadá? ¿No es la filosofía de un pordiosero que quiere que los pobres roben a los ricos con la idea de estrechar más la unión fra-

ternal entre los hombres? Cierto que si todos los valles, todos los bosques y todas las llenuras estuvieran llenas de frutos sabrosos y nutritivos, sería imposible, injusto y ridículo custodiarlos. Si existen algunas islas donde la naturaleza produzca sin esfuerzo los alimentos y todo lo necesario, vayámonos a vivir en ellas, lejos del fárrago de nuestras leyes; pero en cuanto lleguemos a poblarlas, será necesario que nos ocupemos otra vez de lo tuyo y de lo mío, y de esas leyes, que muchas veces son malas, pero sin las cuales no podemos vivir.» La dificultad que los anarquistas presentan con más frecuencia contra las ventajas de la sociedad civilizada, está sacada de la *Compilación comentada de los principios de economía política de Stuart Mill*, por el nihilista ruso Cernicevsky. Después de haber dicho Stuart Mill que la condición de la sociedad salvaje, falta de domicilio y de provisiones, es fiel retrato de la mayor miseria que conoce la historia, había confesado que en muchas sociedades, mucho más ricas, como, por ejemplo, en las naciones europeas, pueden encontrarse partes de poblaciones cuya condición sea tan poco halagüeña como la de la sociedad salvaje. Esta mera observación, hecha de paso, basta a Cernicevsky para proclamar la superioridad de la sociedad salvaje sobre la sociedad civilizada, y entonar el *requiem* a la economía política; Cernicevsky opina que Stuart Mill, como Adán Smith y Ricardo, con sus lucu-

braciones económicas, no hicieron, en rigor, más que perder el tiempo; encuentra que el carácter distintivo de esas lucubraciones es «la indiferencia que muestran ante tan gran desemejanza en las condiciones»; y centinela avanzado de una filosofía cuya divisa eran el ateísmo y el materialismo, propone sustituir «las teorías de la economía política de los burgueses» por «las teorías de la economía política de la plebe». Proclamando con los comunistas la negación del derecho de propiedad, sanciona, sin rebozo, el predominio innoble del número, y recomienda la destrucción de la sociedad civilizada como puede recomendarse la pólvora sin humo o un método para movilizar un ejército. Así, no es de extrañar que cuando llega al terreno de la edificación, o sea a corroborar su crítica afirmativa y positivamente, no sepa hacer otra cosa que repetir, con la ceguedad de un fanático empedernido, las utopías de Babveuf, Saint Simón, Owen, Fourier y demás visionarios.

Pero lo notable, lo extraordinario del caso en este odio a la civilización, es ver que se niegan como opuestas a la felicidad humana, hasta aquellas instituciones sociales más indiscutibles y de más individual condición: el arte y la ciencia. El que viviera absolutamente solo perdería pronto la facultad de expresar sentimientos e ideas y llegaría pronto a convertirse en bestia innoble. A esto, sin embargo, aspiran los anarquistas. ¿Se

negará que Rousseau era perfectamente lógico cuando escribía que con la vuelta a la naturaleza deberían necesariamente desaparecer las artes, corruptoras de la virtud? El profeta del anarquismo pasivo, Tolstoi, ¿no ha declarado a la faz del mundo que el arte está de sobra, y aun que es un perjuicio para la fraternidad humana? Esto hay que confesarlo, aunque sea con dolor para los que pertenecemos a la raza europea, de la que se siente uno tentado a renegar; de esta raza, cuyos pueblos han decaído, porque abandonaron aquel principio helénico de estética, serenidad que los informó y dió fuerza y grandeza cuando fueron los protagonistas de la historia. El Bazarof de Turguenef, haciéndose la ilusión de que «ha probado que el sentimiento de lo bello es una aberración del organismo», sostiene que «un buen químico vale mil veces más que el mejor de los poetas», y a quien le hable de arte responde que «él solamente estima el arte de ganar dinero y de curar radicalmente los callos». Asimismo declara que no daría dos maravedís por Rafael, y que la facultad creadora y el arte por el arte son abominables patrañas. «¿Cuáles son, pregunta todavía, esas misteriosas relaciones establecidas entre el hombre y la mujer? Nosotros conocemos perfectamente la verdadera naturaleza de esas relaciones. Estudiad la estructura del ojo, y decidme después dónde se encuentra la causa de la mirada enigmática de que nos han venido hablando. Todo

eso no es más que puro romanticismo, divagaciones, lenguaje de artista.» Para quien tal crea, ciertamente que está demás la sociedad. El orgullo pueril y mezquino que se subleva contra los sentimientos más delicados, puede arrastrar al alma embrutecida a huir de los hombres; en este caso, ella es la que pierde y a sí propia se castiga; su incomprensión le proporciona su suplicio; la carcome en la soledad el despecho secreto de verse despreciada y olvidada, y se condena en la más estúpida esclavitud para ser libre.

Anarquistas de todos los matices, aunque no se intitulen así o no se expresen claramente, sostienen que la ciencia y la ilustración son un producto de la sociedad. Y no se repudia sólo al saber por producto artificial o ajeno a la vida espontánea del hombre en directa comunicación con la naturaleza: se le repudia también por subversivo. Y ¿en qué consiste el carácter subversivo del saber? Oigamos a Dostoiewsky: «¡Abajo la ciencia! ¡Abajo la ilustración! ¡Bastante sabe ya el mundo! ¡La ilustración y la ciencia son cosas de aristócratas, y nosotros debemos de aniquilarlas! Lo que se debe desarrollar, lo que conviene que prospere, es el vicio, la embriaguez, la corrupción y la crápula; cuanto más viciosa sea la humanidad, más pronto conseguirá la perfección. Devorémonos unos a otros, destruyámonos, pulvericémonos, pero sin gozar en ello y sin llegar al hastío, que es también una sensación aristo-

crática.» Hablando de cierto *meeting* anarquista que presenció Baroja, recuerda que uno de los oradores, para demostrar la inutilidad de los intelectuales, se refirió a los astrónomos, a quienes llamó imbéciles, porque perdían el tiempo mirando al cielo; Kropotkin no titubea en colocar moralmente en el mismo nivel al sabio y al borracho, si el sabio no persigue en sus trabajos más que una satisfacción personal y no se propone como único objeto la felicidad del pueblo. «El sabio, ciertamente, ha elegido mejor el manantial de sus goces, puesto que el suyo se los procura más intensos y de más duración, pero esto es todo. *El uno y el otro, el borracho y el sabio, tienen el mismo fin egoísta, el goce personal.*» Y no se tomen estos brutales desahogos por casos esporádicos, pues no son más que una consecuencia legítima del principio mismo del anarquismo. El más moderado de todos los anarquistas, Proudhon, ¿no ha negado la posibilidad de un criterio de certidumbre en las ciencias, mirándolo como una importación de la teología al terreno filosófico, calificándolo de enajenación mental y proclamando que no hay más progreso intelectual que el capricho subjetivo de la razón abandonada a sí propia? Yo creo que no es difícil comprender que quien deja escapar enormidades semejantes es un desvergonzado charlatán que quiere engañar a los tontos, y comprende que ha encontrado la gente que necesita en los degenera-

dos de la época. También Rousseau, encendido en coraje, desahogaba su despecho, proclamando que las ciencias proceden de lo peor que hay en nosotros; que la astronomía era nacida de la superstición; la geometría de la avaricia; la física de una vana curiosidad; todas, sin excluir la moral, del hermano orgullo. No cabe duda de que la filiación directa de la anarquía contemporánea se remonta al filosofismo revolucionario del siglo XVIII, al filosofismo que fructificó en la terrible lógica aplicada del ensayo de epicureísmo endemónico de los *hebertistas*, y que, por lo que respecta al problema epistemológico, culminó en el criterio que privaba en vísperas de la reacción escéptica de Hume y Kant; cuando se escribían obras como el *Ensayo sobre lo dudoso de los conocimientos humanos*, del marqués de Argens; cuando se admiraba a Pope y a Helvecio; cuando la ciencia era una parte de la Gramática y un juego de literatos aburridos. Viendo hoy de nuevo estas armas en conjuración, exclama Rodó, temeroso y asombrado: «Embriagad al repetidor de las irreverencias de la medianía, que veis pasar por vuestro lado; tentadle a hacer de héroe; convertid su apacibilidad burocrática en vocación de redentor y tendréis entonces la hostilidad rencorosa e implacable contra todo lo hermoso, contra todo lo digno, contra todo lo delicado del espíritu humano, que repugna todavía más que el bárbaro derramamiento de sangre, en la tiranía

jacobina, que ante su tribunal, convierte en culpas la sabiduría de Lavoisier, el genio de Chénier, la dignidad de Malesherbes; que, entre los gritos habituales de la Convención, hace oír las palabras: *desconfiad de ese hombre que ha hecho un libro*. ¡Y que refiriendo el ideal de la sencillez democrática al primitivo estado de naturaleza de Rousseau, podría elegir el símbolo de la discordia que establece entre la libertad y la cultura, en la viñeta con que aquel sofista genial hizo acompañar la primera edición de su famosa diatriba contra las artes y las ciencias en nombre de la moralidad de las costumbres; un sátiro imprudente que pretendiendo abrazar, ávido de luz, la antorcha que lleva en su mano *Prometeo*, oye al titán filántropo que su fuego es mortal a quien le toca.» Preciso es haber llegado a los últimos límites de la locura para atreverse a decir, con el *Verkhoveusky* de Dostoiewsky, que «la sed de estudiar es aristocrática», y que «juntamente con la familia y el amor engendra el deseo de la propiedad»; pero nada va de ese héroe anarquista al que pone en escena Turguenef, y que no admite la ciencia en sentido general. «Hay ciencias, como hay oficios y profesiones; mas la ciencia, en el sentido que se da a esta palabra, no existe.» «La lógica es inútil. ¿Se echa mano de la lógica para llevar un mendrugo de pan a la boca cuando se tiene hambre? ¿Para qué sirven todas las abstracciones?» «Nos reímos de la Medicina en

general y no obedecemos a ningún maestro. «No existen principios; todo depende de las sensaciones. Si poseo espíritu negativo, contrariante, lo debo a mis sensaciones. Pláceme negarlo todo; mi cerebro está constituído de este modo: ¿qué remedio?» Por lo demás, este pesimismo intelectual tiene, bien que bajo otra forma menos ruda, ilustres antecedentes. El tono de amargura con que el autor de los llamados «libros herméticos» (*Poimandrés*), del Egipto, habla de la civilización humana, recuerda a su comentador Ménard el *Libro de Enoch*, que representa las artes y las ciencias como obras malas, enseñadas por los ángeles a los gigantes nacidos de su unión con las hijas de los hombres. Estas ciencias malditas que el *Libro de Enoch* confunde con la hechicería, provocan la condenación de los ángeles y la destrucción de los gigantes por el diluvio. El odio de la civilización debía producirse con más violencia entre los judíos, en razón del horror que les inspiraban los grandes pueblos civilizados que amenazaban su independencia; sin embargo, se la encuentra, aunque bajo formas aminoradas, en otras tradiciones religiosas, por ejemplo, en el mito de Pandora y en el suplicio de Prometeo, *audax Iapeti genus*. La civilización es una lucha del hombre contra los dioses; es decir, contra los poderes de la naturaleza, y como sus beneficios vienen acompañados de males inevitables y de vicios desconocidos a las tribus

pastorales, es natural que se haya mirado la invención de las artes y de las ciencias como una audacia impía. Esto es lo mismo que San Pablo enseña, de que antes de la ley, esto es, cuando los hombres vivían bajo el imperio de la naturaleza, no conocían ningún pecado. (*Ad Romanos*, VII, 7.) El sistema anarquista, tal como hoy se concibe y se profesa, es, en su más íntima esencia, la inmoralidad; y la inmoralidad que le caracteriza no es sólo práctica, sino teórica también; no se reduce a dureza de corazón, escepticismo ético, indiferencia por todos los heroísmos, odio a la caridad, sino que es también, a la vez, consagración científica de la malicia y de la envidia, negación del dualismo del bien y del mal, transmutación de todos los valores, impugnación de todos los deberes, perversión del intelecto que desoye la voz de la conciencia con el convencimiento de que nada significan el sacrificio ni la ignominia, la veracidad y el engaño, la lealtad ni la alevosía, la abnegación ni el egoísmo. Preguntado el Bazarof de Turguenef sobre si, cuando la sociedad sea nihilista no existirán ya ni buenos ni malos, responde ser cierto que «entonces será exactamente lo mismo que el hombre sea bueno o malo, inteligente o estúpido». ¿No ha declarado fríamente en su libro del *Origen de los sentimientos morales*, Kee, el precursor de Nietzsche, que es sublime y laudable, ante el ejemplo de la vida cósmica, todo lo que designamos ahora como villa-

nía y vileza? ¿No abandona, como Max Stirner, la bondad a los idiotas y a los esclavos? ¿Ni afirma que, convencido de la vanidad de todas las normas morales, sólo cree en el instinto por principio, la guerra como medio y la muerte como fin? Nietzsche, ¿no ha referido la doctrina del porvenir al triunfo de la fuerza bruta y levantado la bandera del *inmoralismo*, en cuyo torno empiezan a congregarse numerosos partidarios? Matilde Reichard dijo en carta a Moleschott (1856), que la moralidad consiste en satisfacer a la naturaleza, no dejando duda acerca del sentido de sus palabras, pues afirma que «mientras haya hombres a quienes una propensión, un instinto predominante excite a engañar o hurtar, tales hombres no pueden ser hombres intrínsecamente probos y rectos, sino siendo embusteros y ladrones». También el hombre que nació para ladrón trajo a la vida lo mismo que otro, «el derecho a acabar su naturaleza y desplegarla en todos los sentidos, y no puede ser una naturaleza vigorosa y completa sino de esa suerte. Y como el ladrón, así todo otro sujeto, vicioso, hasta el que nació para asesino».

¿Cuál es la fuente de estos monstruosos errores? Es el monismo mecánico incubado en los bajos fondos de una ciencia superficial y adocenada, es la teoría materialista de la evolución adoptada por los cretinos de la cultura, y cuyos daños al buen criterio y al verdadero sentido filo-

sófico todos podemos juzgar; es l'entorse cerébral (como diría el discreto doctor Pioda), que hace al espíritu de los anarquistas refractario a la razón, forzándoles y habituándoles a comprenderlo todo al revés; es el desconocimiento de la teología social, del despotismo de la especie y del estrecho e íntimo nexo entre lo ético y lo jurídico. El anarquismo no conoce derechos; las ruinas del deber se muestran en él bajo la forma de la nivelación en el libertinaje; niega el deber jurídico, que no es sino un deber moral respecto de las pretensiones legítimas de otros, pretensiones que en último resultado se apoyan en otro deber moral; el anarquismo consagra la licencia del individuo, niega toda autoridad, y lleva a la impunidad de todos los delitos. Girardin, deduciendo las consecuencias lógicas de este principio, declara que es necesario abolir todas las leyes penales, que no hay derecho a castigar a un reo, como no hay derecho a castigar una chimenea porque haga humo, estando mal construída, y que lo más que puede hacerse es tomar razón de toda acción humana para que cada individuo, al negociar con otro, sepa con quién se las ha. «Principiemos por destruir cárceles y magistraturas, códigos criminales y potestades jurídicas. El derecho es el mal. El derecho absorbe la vida, trastorna todo impulso, arrebata de nuestra naturaleza la autonomía y la independencia, la fuerza y el empuje.» ¿No hay en todo esto algo de delirio y de locu-

ra? ¿No es verdad que el anarquismo, desde este formidable y nuevo aspecto, es una verdadera gangrena social? ¿No vienen a nuestra imaginación, al leer estos despropósitos, las ideas de casas de locos, camisa de fuerza y cauterio?

Que el anarquismo significa la ruina de todas las relaciones religiosas, es evidente para todo el que considere que la religión, como sentimiento, arranca de la fraternidad humana, de comunión entre todos los hombres, la cual presupone el derecho. La ruina del derecho lleva consigo la de la religión: no hay derecho sin un Legislador Supremo, y viceversa. Como los socialistas, los anarquistas, han creído que el ateísmo era su religión, porque han tomado por la reina de los dioses la nube de Ixión, que sólo monstruos engendra. No es posible formar idea de la total negación religiosa en que el partido anarquista quisiera arrojar a la humanidad. Para este asqueroso partido, toda la vida humana se halla contenida en los límites del mundo terrestre. Para él, no sólo no existe el más allá, sino que creer en el más allá es una concepción subversiva de todo régimen anárquico. ¡Guerra a Dios! El progreso estriba en esto, según Bakunin. No le digáis que la actividad de las religiones se manifiesta en la aspiración a redimirse identificando nuestra vida con otra ideal, la más pura y elevada que puede ponerse ante los hombres. *Si hubiera Dios*, sería necesario negar. Este es el punto de vista que

Bakunin opone al de Voltaire y de Robespierre, quienes se explicaban con toda claridad en la materia, sosteniendo que *si no hubiera Dios, sería necesario inventarlo*, y aun inventar una religión nueva si fuera preciso. Los que siguen a Bakunin abogan, por consiguiente, porque no haya sociedad; los que siguen a Voltaire, abogan por la sola sociedad más justa posible; ¿para quién será dudosa la elección? Leyendo uno de los discursos de Robespierre (sesión del 7 de mayo de 1794), hallé una página que podría ser el símbolo del extravío del espíritu allí donde la sociedad humana desconociese un Dios y un más allá. «A los ojos del legislador, todo lo que es útil al mundo y bueno en la práctica, es verdad. La idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma, es un recuerdo continuo de la justicia. La naturaleza ha puesto en el hombre el sentimiento del dolor y del placer, y le obliga a huir de los objetos físicos que le son dañosos, y a buscar los que le convienen. La obra maestra de la sociedad sería crear en él para las cosas morales, un instinto rápido, que sin el concurso del razonamiento le llevase a hacer el bien y evitar el mal, porque la razón particular de cada hombre, regada por sus pasiones, no es más que un sofista que aboga por sí, y la autoridad del hombre puede verse continuamente atacada por el amor propio del hombre. Ahora bien; lo que produce o reemplaza este prodigioso instinto, lo que suple a la

insuficiencia de la razón humana, es el sentimiento *religioso*, que imprime en las almas la idea de una sensación dada los preceptos de la moral por un poder superior al hombre; por esa razón no *sé* de ningún legislador que haya intentado nacionalizar el ateísmo.»

Me he detenido en esta transcripción concreta de los ideales anárquicos, y no he dicho una sola palabra de su programa *positivo*, por la sencilla razón de que no existe. Nada hay que añadir sobre lo esencial de los ideales. Están juzgados. Todo lo más que podría agregarse sería remachar en los pormenores, hacer ver la insistencia con que el anarquismo anatemiza y emplaza a todas las instituciones existentes para el día de su triunfo. Mas ¿a qué comentar más prolijamente declaraciones tan terminantes? ¿A qué ponderar la enorme futura trascendencia de esa rabiosa declaración de guerra a la sociedad? Jamás, seguramente, calamidad tan espantable ha invadido los dominios del orden social; nunca en la historia del hombre se cuenta desgracia mayor que la que pueden antever desde ahora los que miran al porvenir: ella germina hoy por todas partes, y se diría que constituye una de las espantosas gestaciones que este comienzo de siglo prepara para los monstruos que han de aterrar los tiempos venideros.

La declamación sentimental de Rousseau contra las ciencias y las artes tiene el nimbo de una

leyenda sentimental, corruptora de la verdad histórica. Imposible pareció, en 1750, a los hombres de aquella generación, que la Academia de Dijón concediese a su autor un premio, y aun hoy nos parece más imposible, si cabe. El *Mercure de France*, en su número de noviembre de 1753, anunció un nuevo concurso, abierto por la misma Academia, sobre el tema de cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está aprobado por la ley natural. En vista del éxito anterior, Rousseau, para quien el tema estaba escrito, acudió otra vez al concurso, pero esta vez no obtuvo premio. La nueva producción de Rousseau, publicada en 1754, es, como dice su biógrafo Lemaitre, un poema: la novela de la humanidad, al comienzo inocente y luego pervertida. En el primer discurso, Rousseau, impulsado por un movimiento meramente afectivo, protestó contra el intelectualismo que la cultura francesa de su siglo cultivaba. En el segundo discurso, opuso también al conceptualismo abstracto, creado por la forma matemática y la función especulativa del pensar, el sentimiento vivo y espontáneo de la realidad en concepto de «naturaleza». Ambos discursos responden, por su radicalismo naturista, a un estado de la conciencia general de la época, y con razón un historiador del movimiento filosófico en las últimas centurias hace notar que el arte y la literatura del Renacimiento, los principios de las ciencias físicas, el deísmo inglés, el *Aufkärung*

alemán, el voltairismo y la Enciclopedia francesa, habían despertado las mayores esperanzas, y se creía, ora en un constante progreso de la vida, ora en una oposición absoluta entre la libertad y la civilización, entre la naturaleza y la sociedad.

Estaban en minoría los que optaban por el segundo extremo, y el jefe de esta minoría fue Rousseau, símbolo del naturalismo, del sentido íntimo radical, de la nueva democracia nacida como reacción contra el preciosismo inútil de la cultura francesa. La civilización y la sociedad son monstruosas, según el filósofo ginebrino. El carácter de Rousseau, un hombre de talento intenso y enérgico, convida a creerlo dotado de espíritu positivo y apasionado amor a la verdad, y, sin embargo, cuando se le estudia, nunca deja de sentirse la desconfianza que siempre inspiran los seres insociables, intemperantes y contradictorios. Rousseau se ha perdido ya en las nubes de la mitología social, y aunque no cese de escribirse sobre la vida del antipático aventurero que abandonaba sus hijos al Hospicio, cada vez se exagera con mayor audacia la fanática admiración por un sofista a quien se pone nimbo de atributos fabulosos. Yo creo que la crítica sería hoy más apta para discernir la verdadera mentalidad de Rousseau si insistiese sin miedo en su aspecto enfermizo, patológico, atrabiliario. Esta mentalidad se acusa en toda la labor de Rousseau, por su doctrina, nunca abandonada, de la «vuelta a la natu-

raleza». Muy particularmente, empero, se reencarna tan incomprensiva doctrina, en el espíritu ágil del sofista de Ginebra, a través de cuatro libros de combate, que Saldaña llama los cuatro Evangelios de Rousseau.

Aparte el mérito literario de su discurso y el innegable valor de su estilo, aparte su fino espíritu de observación y todas las cualidades de su inteligencia y de su fantasía, el tan célebre sofista de Ginebra no nos enseña nada original. Las protestas contra la hegemonía de la ciencia y del arte, contra toda forma intelectualista y literaria de la cultura, son muy antiguas, y no menos lo son las opiniones de los que, amantes de la vida natural y libre, hayan negado que una civilización dirigida y orientada meramente por esa clase de cultura haga más feliz ni más buena a la humanidad.

Nuestro concienzudo André, en admirable estudio, imposible de extractar, dice que la modalidad mental de Rousseau, en lo que atañe a este problema, no por inactual dejó de ejercer influencia en espíritus tan distanciados de él como Kant, Herder, Goethe, Fichte, Schiller, Basseolow, Pestalozzi, Lessina, Wolff, Winekelmann, Humboldt, Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche, todos alemanes. Y agrega esta aguda observación: «Rousseau, que no era teutón, ejerció en Alemania más influencia que en Francia, amaestrada por Voltaire, el más genuino representante de la

cultura intelectualista. La revolución espiritual causada en el espíritu germánico, tomó formas estéticas más bien que científicas, y pedagógicas más bien que políticas. Surgió la protesta contra la influencia francesa en las cortes, en las ciudades y en los libros; surgió la protesta en este grito: *Zurück zu Natur*, retrocesión a modelidades de vida más simples, más naturales, más humanas, y formación de caracteres que rinden culto a la verdad, que estimen en lo que vale la virtud, que acaten las leyes inexorables de la naturaleza... Así surgió, frente al ideal educativo del *galant-homme*, el nuevo ideal de nuestra especie, que tomó forma típica y plástica en Grecia, donde, según aspiraba Rousseau, la cultura no era otra cosa que la naturaleza elevada a su perfección, y donde los hombres no eran meros muñecos modelados según el esquema de las conveniencias sociales, o víctimas meticulosas y parciales de una profesión, o encadenados secuaces de una confesión dogmática, sino personalidades que se desenvolvían de dentro afuera, personalidades verdaderamente libres, que sacaban de sí mismas la obra de arte de su propia vida, con fuerza creadora.»

Rousseau hizo bien en combatir el carácter *intelectualista* de la educación humana, sobre todo cuando se muestra como función *profesional*. Hizo bien asimismo en exaltar el carácter *estético* de esa misma educación, y más aún su ca-

rácter *ético* (en el sentido de la moral colectiva). *Sus discípulos* alemanes, y a la cabeza de todos el gran poeta Schiller, persiguieron el mismo fin, por el camino, como nota el profesor André en su eminente libro sobre *La mentalidad alemana*, «del ejercicio natural y espontáneo de las fuerzas creadoras del espíritu, sujetas a norma de un ideal clásico de vida, que huye de la realidad presente, reconcentrándose en sí mismo y en la antigüedad para dar valor y significado a la propia vida y a la del propio pueblo». Nadie mejor que Schiller ha expresado este pensamiento en su hermosísimo *Neujahrsgedicht*. No cabe negar que esta retirada consciente del hombre, que rehusa la realidad presente para lograr algo mejor, coincide en espíritu con las tendencias de Rousseau. Pero lo que Rousseau considera como naturaleza, al aconsejar volver a ella, lo interpretan los representantes del esteticismo pedagógico alemán, como la realidad espiritual propia, sin romper por eso, ni mucho menos, con determinadas modalidades de la cultura social.

III

EL SINDICALISMO

1.—El anarquismo contemporáneo y el sindicalismo revolucionario.

Al anarquismo de los cínicos y estoicos del mundo griego, elevadamente filosófico, y al de los valdenses y albigenses de la Edad Media, de carácter profundamente religioso, ha sucedido el anarquismo de nuestros días, que es grosero e innoblemente económico. Este desenlace rudo y descarriado de la epopeya de la emancipación del hombre, desenlace caracterizado por su contraste con el comienzo, recuerda, en su disparidad, a la divina *Ilíada*, que empieza por una reyerta entre Aquiles y Agamenón, y acaba con los funerales de Héctor, que no es el protagonista. Algo, empero, tienen de común las teorías anarquistas, y ese algo es la negación del Estado, con la siguiente aclaración: que como el Estado es mudable y sus normas no son hoy lo

que fueron ayer, ni serán mañana las de hoy, habrá que referir aquella negación sólo al Estado moderno, tal como se halla presentemente constituído, no al Estado en general, pues, en definitiva, la federación, unión o comunidad social, preconizada por las teorías anarquistas, no dejaría de ser un Estado, peor o mejor organizado, pero Estado al fin. Por eso el conde de Torreánaz, en la memoria que en 1912 publicó sobre *el anarquismo contemporáneo y el sindicalismo revolucionario*, encontraba preferible definir el anarquismo como la «negación del poder coercitivo del derecho en la vida humana, y, por tanto, de la soberanía del Estado». Efectivamente: aunque algunos anarquistas teóricos no nieguen de plano el derecho, sino únicamente el legislado, y otros reconozcan la necesidad de alguna coacción jurídica para asegurar la validez de los contratos, esta es una de tantas paradojas o contradicciones del sistema, como lo es para los anarquistas activos el santificar los procedimientos de violencia para derribar el régimen actual, proscribiendo, sin embargo, la coacción jurídica, y como lo es invocar el principio de la libertad más absoluta, negando, al propio tiempo, el libre albedrío, que es el asiento psicológico de aquella facultad, y negando toda responsabilidad moral.

He nombrado al conde de Torreánaz, y no quiero pasar adelante sin recomendar a los que me lean la consulta de su citada memoria, lo uno,

porque ella me ha servido de punto de partida para componer este estudio, y lo otro, porque es un trabajo que revela un hombre de saber, estudioso, equilibrado, y que sigue el movimiento de las ciencias sociales con criterio propio y competencia indiscutible. Este movimiento, en ciertos círculos socialistas, especialmente en el que en aquella época de 1912 representaba en Francia Sorel, era ya muy intenso y no carecía de originalidad, pero de él aún no se habían enterado en España sino unos pocos. En su memoria, el conde de Torreánaz se nos ofreció con una seguridad criteriológica, nota sobresaliente de su carácter comedido, y en la noble moderación de su lenguaje, en sus dictámenes tranquilos, resplandeció su anhelo de equidad, su amor hacia los pobres.

Por lo que a mi propia disertación se refiere, no tendrá, indudablemente, el mérito literario y científico de la de mi antecesor, pero he procurado que sea lo más útil posible en punto a higiene social. Por completo alejado de todo espíritu de escuela, me he inspirado en un alto sentido de libertad y de justicia. Y en todo el contexto preconizo la unión de la política y de la ética, el concierto entre lo económico y lo jurídico, la democracia en todo su vigor, la democracia individualista, como hoy dicen muchos desdeñosamente, única, a mi juicio, capaz de combatir eficazmente la anarquía mental reinante, y de

unir a los hombres por ideas, creencias y aspiraciones comunes.

Concentrando su consideración en el sindicalismo, la sociología converge en realidad a su capital y última preocupación. Actualmente, por un proceso subterráneo, en el que han intervenido factores muy diversos y elementos complejísimos, hemos llegado a una situación tal de confusión ideológica, de desorganización colectiva y de descomposición del trabajo, que no es fácil acertar a describirla. Una espantosa dictadura del proletariado pretende imponerse ahora, no en España, en todas partes, dada la crisis por que atraviesa Europa y la transición en que nos encontramos. La anarquía toma la máscara de la sindicación, y al pretender llegar a una realidad estable, se modifica hasta descubrir con violento relieve su adusto fondo bárbaramente aristocrático, dominador e imperialista. Y la transformación que quiere operar es que se reconozca como único poder político al proletariado, no sólo para que éste pueda disfrutar en absoluto de las cosas que produce, pero también para que lleve a cabo la total destrucción del régimen capitalista, y se imponga a las demás clases y al mundo entero por el terror y el crimen.

Lo que en Rusia se llama *bolcherismo* o *maximalismo* y en Alemania *espartaquismo*, se llama en los pueblos anglosajones *tradeunionismo* (que no hay que confundir con el partido

laborista o socialista) y en los pueblos latinos sindicalismo (que no hay que confundir con el colectivismo de Marx). Nuestros socialistas tienen razón para lamentar que los revolucionarios rusos no hayan encontrado en su país las organizaciones sindicales que existen en Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Italia y España. Han triunfado sin ellas, es verdad; pero con ellas su triunfo hubiera sido más rápido, más extenso y seguro desde un principio. Porque esas organizaciones han dado caracteres imperantes de ley a la agrupación o asociación de intereses semejantes, y en esta evolución del sentido colectivo, la moderna y vastísima industrialización ha intervenido de manera tan extensa como eficaz, dando compacta y firme coherencia a «una modalidad que nunca fué política», como hace notar Isaac Muñoz en un bello estudio consagrado a esta cuestión.

Para la inmensa mayoría de los hombres, acostumbrados a asociarse al más fuerte, a hundir al que está en tierra y a juzgar por los acontecimientos, el éxito de la corriente sindicalista sirve de justificación a la verdad y excelencia de sus ideales, sin ver que sindicalismo y anarquía son dos formas de un mismo ideal, y que el programa de los sindicalistas es el mismo que el de los anarquistas comunistas de Kropotkin. Y mientras el socialismo y el anarquismo siguen en nuestra vieja Europa su marcha triunfal, amenazando invadirlo todo en su oleada de sangre y de

cieno, los burgueses se sienten invadidos por el miedo y la cobardía más inexplicables, y las autoridades, faltas también de decisión y de energía, yacen en el más punible abandono.

Verdaderamente vivimos en tiempos extraños y desconcertantes. Ahora se ventila lo más grande y lo más hondo de cuanto ha registrado la historia. La actuación de los sindicalistas no tiene por objeto el aumento de sueldos, ni la reducción de las horas del trabajo, ni mejoras de ninguna clase en favor del proletariado. Su fin es otro: ir preparando a éste para que desahucie tranquila y pacíficamente, hasta con los correspondientes ocho días de aviso a la sociedad burguesa. Y cuando la huelga no baste a este fin, la violencia sin trabas es el recurso. Los sindicalistas quieren combatir lo que ellos conceptúan una iniquidad, cometiendo otra iniquidad mayor.

Como todas las instituciones, aunque tengan por norma altísimos principios, se desenvuelven con arreglo a las especiales modalidades de los pueblos, el sindicalismo ha ofrecido aspectos muy diversos según las razas que lo han desarrollado. Pero no se fíen de ello sus adversarios: por el contrario, sospechen mucho de esas diversidades aparentes, y consideren sólo el fondo común y hasta las raíces espirituales del fenómeno, toda vez que, como ha dicho con razón Wágner, «los problemas económicos son, ante todo, psicológicos», y como ha afirmado Ward, «la economía es

algo exclusivamente intelectual, racional y reflexivos. Así, no ya el flamante bolchevismo, sino el viejo *nihilismo* o socialismo ruso, no se distinguen en nada del anarquismo y del comunismo de otros países: sus promovedores y secuaces se han formado de la sociedad la misma concepción utópica, fundada sobre teorías científicas incompletas y sobre sentimientos de clase, envidiosos y egoístas. Y si esto es así tratándose de Rusia, que se halla en la primera etapa del primer periodo de su democratización (la etapa del entusiasmo y de la fe), aunque hace tres años que viene evolucionando bruscamente hacia la segunda etapa (la etapa del practicismo y de la acción), júzguese si andan bien orientados los que a toda costa quieren acentuar y exagerar las diferencias doctrinales entre los diferentes sistemas subversivos y sus diferencias psicológicas según las naciones en que han visto la luz. El socialismo es la reconstrucción de la sociedad sobre una base enteramente nueva, por la sustitución del principio de asociación al de competencia en todas las ramas de la industria humana. El colectivismo rechaza como «utópica» esta manera de describir la sociedad futura, manera vaga y que se pierde en el reino de los sueños, lo cual no ha impedido a Marx y sus secuaces hacer predicciones, puesto que han profetizado el monismo económico final. El comunismo no es más que la extensión del colectivismo a un dominio nuevo y

eminentemente personal: el del consumo. Finalmente, el sindicalismo es el anarquismo comunista de Kropotkin en su última y más aguda forma. Pero estas diferencias son accidentalísimas, y dentro del mismo anarquismo comunista de Kropotkin, distan mucho sus partidarios de estar de acuerdo. Así lo reconoce el ácrata español Mella en su opúsculo sobre *Lombroso y los anarquistas*, por estas palabras, eco fiel de hechos evidentes: «No todos los anarquistas piensan, ni es preciso que piensen, como Kropotkin. Las soluciones estrictamente económicas, como simples detalles de aplicación para la forma orgánica del porvenir (1), son muy diferentes en el campo anarquista. Los que son verdaderamente comunistas difieren en puntos esenciales de doctrina, y, además, hay muchos colectivistas en España, e individualistas y mutualistas, aunque en escaso número en otros países. Estas divisiones, si bien tienen un fondo común, revisten caracteres diferenciales bastante pronunciados.»

Los socialistas, como arriba declaré, se dividen en colectivistas y anarquistas: unos y otros piden la desaparición de la propiedad, bien por socialización, bien por destrucción. Los colectivistas todo lo confían a la socialización: lo que piden es

(1) Si las soluciones económicas son los *detalles*, ¿cuáles serán los puntos esenciales para quienes limitan la dicha a la vida presente, para ellos única?... Véase las *Conferencias sobre el trabajo*, por el Padre Vinuesa.

que la propiedad pase a manos del Estado, por medio de una gigantesca confiscación de todos los derechos, en beneficio de una potencia ciega y anónima, ante la cual desaparecerían las individualidades, como el polvo en una tempestad. Los anarquistas, ya que admitan la libertad individual llevada hasta el desenfreno, y no quieran delegar su fantástico mundo socializado en dirección o gobierno, ni político, ni siquiera económico, pretenden y reclaman que venga abajo toda propiedad, siendo todo de todos. El socialismo, quier colectivista, quier anarquista, ha sido desportillado y entrado a saco por esclarecidos maestros en ciencias sociales y económicas, y a tal extremo ha quedado reducido, que difícil será que se rehaga y pueda sobrevivir. Pero en su lugar ha levantado la cabeza el sindicalismo, que, en medio de desechar un suelo y una producción de que el Estado sería único y despótico propietario, introduce la idea de que sólo por medio de las asociaciones, es decir, con ayuda de las colectividades, se llegan a ejercer jurídicamente los esfuerzos individuales.

La libertad desempeña un gran papel en el colectivismo anárquico o libertario: es, juntamente con la autoridad, que exalta el colectivismo del Estado o comunismo autoritario, uno de los dos principios del plan político-moral que hoy pretende realizar en lo práctico la idea específica del socialismo. El antiguo socialismo de Estado sólo

que la propiedad pase a manos del Estado, por medio de una gigantesca confiscación de todos los derechos, en beneficio de una potencia ciega y anónima, ante la cual desaparecerían las individualidades, como el polvo en una tempestad. Los anarquistas, ya que admitan la libertad individual llevada hasta el desenfreno, y no quieran delegar su fantástico mundo socializado en dirección o gobierno, ni político, ni siquiera económico, pretenden y reclaman que venga abajo toda propiedad, siendo todo de todos. El socialismo, quier colectivista, quier anarquista, ha sido desportillado y entrado a saco por esclarecidos maestros en ciencias sociales y económicas, y a tal extremo ha quedado reducido, que difícil será que se rehaga y pueda sobrevivir. Pero en su lugar ha levantado la cabeza el sindicalismo, que, en medio de desechar un suelo y una producción de que el Estado sería único y despótico propietario, introduce la idea de que sólo por medio de las asociaciones, es decir, con ayuda de las colectividades, se llegan a ejercer jurídicamente los esfuerzos individuales.

La libertad desempeña un gran papel en el colectivismo anárquico o libertario: es, juntamente con la autoridad, que exalta el colectivismo del Estado o comunismo autoritario, uno de los dos principios del plan político-moral que hoy pretende realizar en lo práctico la idea específica del socialismo. El antiguo socialismo de Estado sólo

ha variado de forma, reduciéndose en el fondo al colectivismo actual. Esta afirmación parecerá a primera vista intrépida si se piensa en la diversidad de sectas socialistas, con programas y teorías diferentes, que pululan por la vieja Europa. Pero, a través de esa diversidad doctrinal, la unidad interna, la unidad de tendencia o de fin, es tan patente como a través de la diversidad de procedimientos de realización propuestos por dichas sectas, y que se reducen, en definitiva, a obtener el acaparamiento rápido del suelo y las riquezas por el Estado, sea por un simple decreto, sea elevando enormemente los derechos de sucesión, lo que llevaría a la supresión de los patrimonios de familia en un corto número de generaciones.

Los socialistas inteligentes no saben cómo arreglárselas para escapar a las exigencias de la lógica, que abren un abismo entre el socialismo anárquico y el socialismo autoritario del Estado. Como último recurso, se acogen a la sofística distinción de ser ambos sistemas especies principales de cada género de la familia socialista. Resultaría instructivo oirlos, aunque no fuese sino para su confusión. ¡Conciliar la libertad con la autoridad! ¡Dura tarea para los que niegan toda libertad individual y toda autoridad constituída! De aquí los estados intermedios entre la libertad y la autoridad, correspondientes a las sectas socialistas que forman el gran monstruo moderno. En realidad, todas las sectas se suponen unas a otras,

y solamente por un esfuerzo de abstracción se pueden separar los ideales que las animan e integran en una finalidad común. Además, la mayor parte de esas sectas han caído en el olvido, especialmente aquellas que toman por punto de partida, no la autoridad y la libertad, sino el ateísmo o el teísmo, el materialismo o el espiritualismo, el cosmopolitismo o el patriotismo, etc. Lo mismo debe decirse del *socialismo racional* (del belga Collins), que es un colectivismo unido al idealismo abstracto, o del *socialismo cristiano*, que agrega al colectivismo el principio de lo sobrenatural, y del que con tanta sin razón se habla en libros y periódicos, dado que se reduce a un conjunto de críticas de la sociedad actual, a la que quiere reformar, no transformar, como los socialistas genuinos.

A propósito del socialismo cristiano se ha hecho notar con razón que coincide en muchos puntos con las doctrinas modernas. «Verdadero o falso (escribe Jouillée) el catolicismo romano condujo al *hecho pontifical;* verdaderas o falsas, las teorías sobre la miseria, sobre sus causas y remedios, al propagarse entre las masas, conducen al *hecho socialista.* En un siglo en que este hecho es palpable y cada día se acrecienta ante nuestros ojos, ¿cómo desconocer que hay en la realidad colectiva causas de que el socialismo es inevitable resultado, y males de que es síntoma y reclaman remedios? ¿Cómo rechazarlo todo en

una doctrina que constituye la expresión más o menos fiel de las necesidades y aspiraciones de la clase obrera? De que el cristianismo naciese en el Imperio Romano no se sigue que fuese absolutamente *verdadero*, ni que Jesús hubiese resucitado y tuviese que venir de allí a poco a la derecha del Padre: ello sólo quiere decir que el cristianismo respondía, a falta de otra cosa mejor, a los sufrimientos y a las esperanzas de la sociedad pagana. El socialismo es una religión de nueva especie, cuyo desenvolvimiento debe interesar en el más alto grado al moralista y al sociólogo.»

El socialismo cristiano es, en cierto sentido, una añadidura al colectivismo. Más aún que esto: es la conciencia de esa añadidura. Sólo que semejante conciencia no es sustancial a Europa. El colectivismo le está dado a Europa, el socialismo cristiano le es *dable* únicamente. Negro porvenir le espera a éste, si triunfa aquél. En odio a toda idea religiosa, los socialistas no cristianos, rechazan a los cristianos, aseverando que, por la encíclica *De conditione opificum*, la Iglesia Católica ha rechazado formalmente el principio fundamental del ideal colectivista. Suponiendo que el socialismo revolucionario se impusiese en Europa, puede darse por seguro que los socialistas cristianos serían las primeras víctimas, y por muy probable que no encontrarían quien se apiadara de su suerte.

La enumeración de las sectas de la extrema izquierda socialista no tiene interés, porque el anarquismo predomina hoy en ellas, ejerciendo un gran influjo, sobre todo en los países latinos. En varios parágrafos de la parte doctrinal de mi obra, mostraré: lo primero, que los colectivistas y los anarquistas son las únicas sectas que hoy tienen influjo en los pueblos latinos y eslavos (últimamente el contagio se ha extendido a los pueblos germanos); lo segundo, que ambas forman una sola religión, criminosa y radical, que aspira a un fin común, pues si cuando se trata de construir o de edificar, esos sectores revolucionarios se dividen y luchan entre sí, en el período previo de la destrucción aparecen muy unidos y muy compactos. Enemigos en la bonanza se entienden perfectamente en la borrasca.

Muy pronto, hablaré con alguna extensión sobre las sectas del socialismo al hacer la historia general de este sistema en Europa. El cual, aunque tenga por ideal irreductible el recurrir a la protección del Estado para reparar las injusticias de la suerte y proceder al reparto de la riqueza, está dividido en sectas innumerables, pudiendo sostenerse que hay tantos socialismos como socialistas. Adelanta un reformador lo que otro rechaza, basta a éste lo que no basta a aquél, y resulta imposible la persecución de doctrinas que indefinidamente huyen de nosotros. El mismo Bebel confesaba que los socialistas se ha-

llan en un cambio perpetuo de orientaciones. Y Fouillée, simpatizando, en fin de cuentas, con la orientación total, reconocía que el filósofo que se atreva a emprender el examen libre y sincero del socialismo tropieza, al final de la jornada, con las mismas dificultades que el crítico de las religiones. Tomad por blanco de vuestra crítica el catolicismo, y pronto los protestantes exclamarán: «*Sí*, el catolicismo es mitológico e idolátrico, pero el protestantismo...» Volveos hacia el protestantismo, y los católicos exclamarán: «Sí, el protestantismo es indefinible, inanalizable e inconsecuente, pero el catolicismo...» De igual modo, si criticáis una idea de Blanc o de Proudhon, los socialistas exclaman: «No tenéis en cuenta que la historia ha adelantado, y que Blanc y Proudhon son poco científicos, pero Marx...» Pasad a Marx, y exclaman de nuevo: «El marxismo no es el socialismo.» Por la misma razón el sindicalismo revolucionario no es el socialismo, ni la política socialista es el socialismo, etc. ¿Dónde, pues, está el socialismo y cómo encontrarle y juzgarle?

El sindicalismo revolucionario, última forma de todo lo socialmente subversivo, tiene al menos la ventaja, dentro de su negativismo y de su anónimo, de ser algo sólido, palpable y concreto. Sus cínicos corifeos no han dejado duda alguna acerca de los fines espantosos que con sus métodos persiguen. Sin adelantar ideas, pues este as-

pecto del sistema sindicalista habrá de ser tratado con toda extensión y muy a fondo en libro aparte, baste recordar las repugnantes declaraciones que en varios artículos del *Mouvement Socialiste,* de 1906 y 1907, hicieron Sorel, Berth y Lagardelle. Sorel, celebérrimo en el desarrollo expositivo del materialismo histórico, interpretando el sentir unánime de su secta, dice así: «La violencia ocupa en nuestro sistema el primer lugar. Un progreso rápido del colectivismo, provocado por un capitalismo desencadenado, y, de otra parte, una organización creciente del proletariado, que adquiere cualidades de prepotencia en las luchas violentas que las huelgas suponen: he aquí las dos condiciones del sindicalismo revolucionario... El lazo que hace tiempo había yo señalado como existente entre el socialismo y la violencia proletaria, nos aparece en toda su fuerza ahora. A la violencia debe el socialismo los altos valores morales por los cuales trae la salvación al mundo moderno.» El consejo que al mismo propósito formula Berth, merece ser recordado por tanto sociólogo optimista como hoy abunda: «Hay dos fuerzas en presencia: la fuerza capitalista y la fuerza obrera. *Estas fuerzas no tienen para qué preocuparse la una de la otra.* La clase trabajadora no se contempla en modo alguno como *la parte de un todo,* sino que se considera como *un todo en sí y por sí misma.* No se trata de componendas o de transigir con la bur-

guesía: se trata de *destruirla*. Lejos de procurar atenuar la *insolidaridad*, es preciso ahondarla más, llevarla a fondo y convertirla en una verdadera lucha de clases.» Por último, citando las terminantes palabras del aludido Lagardelle, «el sindicalismo es el *ataque* contra los detentadores del capital y la reivindicación de la dirección de la producción por los elementos productores».

2.—Orígenes históricos, políticos y doctrinales del sindicalismo.

Es de todo punto indudable que los Sindicatos, en cuanto llevan por objeto agrupar, bajo una dirección única, individuos que tienen intereses idénticos, y que con frecuencia ejercen la misma profesión, pueden producir, inteligentemente repartidos dentro de un plan sereno, extraordinarios beneficios a los proletarios. Si su número y su potencia de medio siglo a esta parte, han aumentado tan considerablemente, ello se debe, no sólo, como se ha dicho, a que han nacido de las necesidades engendradas por la evolución rápida de la industria, sino que también a que dan a las pequeñas colectividades trabajadoras un vigor y una consistencia potentísimas, que les concede aquella personalidad fuerte y beligerante tan necesaria en las hondas y graves luchas de la vida social moderna. Con la evolución de los atribu-

tos mentales, la inteligencia, la viveza de percepción, el valor, la memoria y la fuerza de voluntad se han hecho gradualmente tan esenciales en dichas luchas como la propagación de la especie, la longevidad, la resistencia para las enfermedades y la fuerza física. Ahora es el alma, más que el cuerpo, lo que puede sobrevivir y procrear. Pero el alma es libre, y el sindicalismo es la negación misma de la libertad. Los sindicalistas pueden llamarse libres en el orden material, civil y moral, mientras no reconozcan en materia profesional otra autoridad que la suya, mientras no esperen del Estado más tutela que la que el Estado debe prestar a todo el que se dice súbdito de la ley y mientras exijan a los patronos, de igual a igual, la remuneración que en justicia les corresponde; en saliendo de estos límites, se convierten en esclavos. Desde el momento en que el sindicalismo no reviste un carácter esencial y fundamentalmente económico, y se exterioriza en forma viva y acerbamente políticas, la libertad desaparece. En su actuación actual, los sindicalistas van como borregos tras de los que, diciéndose sus jefes, les llevan a las huelgas y a las revoluciones, sin discutir causas y motivos y en su actuación futura, si llega a ser un hecho el Estado con que sueñan, serán esclavos, porque tendrán por patrono a la burocracia oficial, que es, como observa el Padre Ibeas, «el despotismo hecho ley».

La ideología del sindicalismo no puede fijarse ni clasificarse con precisión: trátase de un socialismo impersonal, que no tiene variedades concretas, ni va unido al nombre de ningún partido político determinado. Lo que lo constituye es, de una parte, un ideal negativo, la destrucción del Estado, y, de otra parte, un ideal positivo, el comunismo radical. Por tal causa, no se cura el conde de Torreánaz, en la memoria que antes cité, de analizar las variedades del anarquismo durante el siglo XIX; constituyen un dédalo sin fin en que son tantas las teorías cuantos los publicistas: ¡hasta en eso el anarquismo es anárquico! Lo que a todos caracteriza es la protesta enérgica contra el capital y el monopolio de los instrumentos de trabajo (principalmente la tierra) por clases que se llaman superiores y se reputan injustamente privilegiadas. Y como en este punto coinciden socialistas y anarquistas, con razón ha podido decirse que el anarquismo es la sombra negra del socialismo. Así les vemos a unos y otros unidos para fundar la Internacional, organizada en 1866 por Marx, hasta su ruptura en el Congreso de La Haya (1872) y la fundación de la Federación del Jura (1893) por Bakunin, ruptura que más obedeció a diferencias en el procedimiento que a contrastes en el progama. Los teóricos de Bakunin pretendieron que la transformación social se efectuaría muy rápidamente por medio de la violencia y la precipitación. Los so-

cialistas, a partir de 1876 (Congreso de París), adoptaron, como medida radical, la unión por profesiones, la unión sindicalista de todos los obreros. Catorce años más tarde (1890) los anarquistas de la escuela de Kropotkin esbozaron en sus libros esta misma división de la tarea revolucionaria por agrupaciones autónomas, rechazando toda actuación política, y proclamando la acción directa y la propaganda por el hecho. Así nació el socialismo libertario o sindicalismo revolucionario.

En realidad, el sindicalismo es el *alter ego* de la anarquía. En vano caracterizados sindicalistas se esfuerzan en pretender demostrar la disparidad de su sistema y el anarquista: la realidad tiene más fuerza que las palabras, y hoy se reputa anarquismo la institución de cuerpos de oficio autónomos que luchen desde luego por sí mismos en espera y en favor de mejoras especiales para su interés del momento. Pudo haber diferencias, y, en efecto, las hubo en su origen, en el nacimiento de las respectivas doctrinas; pero, actualmente, a la anarquía tienden las asociaciones de sindicatos obreros pertenecientes a la misma industria. Los sindicatos y bolsas del trabajo han sido el lazo de unión verdaderamente práctico entre los batallones de socialistas y las hordas de anarquistas, y si es curioso ver a los primeros volver espontáneamente a un dogma cuya eficacia negaron antes sus jefes, y cuyas consecuen-

cias activas anulaban fatalmente los proyectos del colectivismo centralizador, no lo es menos ver a los segundos ingresando en esas mismas corporaciones, que, gracias a sus huelgas, realizan la guerra social. El jefe del sindicalismo, Sorel, piensa que los historiadores considerarán algún día ese cambio como uno de los acontecimientos más importantes ocurridos en nuestro tiempo. Ingenieros refiere que la mayoría de los anarquistas de Italia, para evitar las persecuciones del Gobierno, se refugió en el partido socialista, así sindicalizado. No pudiendo con su temperameto (pues éste es la base fundamental de sus predilecciones doctrinarias), comenzaron a trabajar de zapa dentro del partido, que se vió imposibilitado para eliminarlos en masa o neutralizar su acción. Combatir a esos anarquistas vergonzantes, era sacrificar la propia popularidad. Turati, socialista de corazón, pero cerebro culto y carácter integérrimo, asumió valientemente esta actitud desde el primer día. Y Ferri, el científico, el doctoral, el académico Ferri, personalmente enemistado con Turati, creyó llegada la ocasión para consolidar su predominio individual dentro del partido, y cometiendo la más hipócrita de las bajezas, y actuando en contradicción con sus propios principios, puesto que es evolucionista, hízose *leader* de la fracción revolucionaria y derrotó a la fracción reformista acaudillada por su antiguo rival ¡Qué tiempo y qué hombres!

La Confederación General del Trabajo, establecida en 1895 (Congreso de Limoges), fué mirada como un espantajo, aun por los socialistas integrales franceses o colectivistas de Lafargue y los socialistas reformistas, democráticos y parlamentarios de Guesde, quienes veían en los sindicalistas pobres de espíritu, gente sin porvenir y fracasada. Y sin embargo, notorios fueron sus progresos, sobre todo en los países latinos. Salta a la vista la actividad que han desplegado desde aquella fecha, organizando sindicatos y bolsas de trabajo; editando revistas, periódicos, hojas de propaganda y estadística; atrayendo, con la impresión de libros y anuncios de cursos públicos, a los hijos de la burguesía, médicos, abogados, hasta banqueros; convocando Congresos anuales, sin que haya faltado uno desde 1895 hasta la víspera de la guerra europea; provocando y estimulando motines e incendios, como los de Mazamet y Meru; aliándose con mineros, empleados de Correos, maestros de escuela y toda clase de funcionarios; ganando elecciones como la de Gante, en que el candidato de la conjunción socialista unió a los votos obreros los sufragios antes todavía conservadores de los campesinos; predicando abierta y descaradamente procedimientos de violencia y de fuerza; desarrollando, en fin, el antimilitarismo (Congreso de Marsella de 1908), a la sombra de la neutralidad del poder, que no detuvo, ni siquiera encauzó, el empuje de esta metamorfosis.

Por medio del sindicalismo, el socialismo ha pasado a ser de utópico a revolucionario, y ha empalmado con el anarquismo, ese sistema quimérico, antinatural y antihumano, que lo mismo hundirá en la desolación y en la miseria a las clases trabajadoras en general, que a las llamadas capitalistas o poseedoras de la riqueza. ¿Se realizará su desenfrenado programa, basado en la adulación de las pasiones, en la perversión del instinto moral, en la conculcación de las leyes de la razón y hasta en el desprecio del sentido común? Sí: el sindicalismo podrá realizarse, como se realizaron las catástrofes de 1789, y en medio de circunstancias análogas. Esos tiempos pueden volver. Nada sólido ni aparente nos separa de ellos. Se han desvanecido como las nubes del error que los habían formado. El menor soplo puede traer de nuevo aquellas sombras. No hay que dudar que mañana o dentro de medio siglo se presenten de pronto otra vez, brotando de un incidente, de una tragedia repentina, por ministerio de la tempestad de la renovación y de la lucha, que precipita cada vez más frecuentes e impetuosas sus ráfagas sobre la frente de una época batalladora.

Al pregonar la necesidad de una revolución social absoluta, Sorel ha querido establecer una teoría y una práctica, una filosofía y una ética; pero sólo ha conseguido expectorar una cáfila de incongruentes desatinos; por eso, en vez de seguirle

en sus frases hueras y en sus utopías sin ilación, como lo hace el conde de Torreánaz, creo más y más concreto considerar esa parte, única postura del anarquismo en su aspecto más consciente y general.

Para los sindicalistas el Estado es un mal sin remedio, su acción se opone a la finalidad de los organismos económicos, y, por consiguiente, es imposible utilizarlo para sustituir la actual constitución social por otra mejor. Los sindicalistas continúan en este punto la concepción materialista de la historia de Marx, considerando el progreso de la humanidad determinado exclusivamente por el desarrollo de las condiciones económicas, como una consecuencia del progreso en el sistema de la producción de la riqueza, la estructura económica al modo de la sustancia en las hipótesis metafísicas y las otras como accidentes, sino por ser realmente lo económico el único y verdadero fenómeno social, y los otros, que con él integran el organismo de la sociedad epifenómenos y superestructuras. Olvidan en este punto los sindicalistas la refutación hecha del materialismo histórico por Stamler, quien no concibe las condiciones económicas sino como uno de los elementos constitutivos del organismo social cuyo progreso ve determinado juntamente por su influjo y por el ideal. El derecho sigue, por virtud de proceder del ideal como de su fundamento, un proceso independiente como el sistema económico

en el sentido, a lo menos, de que ya no es una superestructura de lo económico, sino que está con él en relación de materia a forma siguiendo a su lado un proceso independiente, y si recíprocamente se influyen, es sin perjuicio de su relativa independencia. En la concepción materialista de la historia, el ideal no puede ser originariamente fuente de vida, porque aunque no se niegue su influjo, se le concibe al modo de un florecimiento de condiciones históricas que ya pasaron. Así, en el fondo, es efecto y no causa; viene después de los hechos y no antes, como presidiendo su proceso; según la frase de Hegel «la idea llega siempre tarde», es un eco del pasado y no inspira lo presente, ni habla de lo por venir. Lo porvenir, según el sindicalismo, se reduce a derrumbar ese mundo artificial de comerciantes, sabios y políticos, que nada producen, y lograr la absoluta igualdad de los humanos, en un estado en que todos serán, igualmente, productores. ¿Merecen refutación asertos tan arbitrarios y asquerosos? No: insertarlos es rebatirlos.

Tales son, sin embargo, los asertos con que anuncian la quinta revolución profetas enfáticos para quien los sindicatos recibirán los instrumentos de trabajo de la actual sociedad capitalista con todas las costumbres y disciplinas creadas, que habrán de continuarse por reflexión y libre asentimiento. El conde de Torreánaz les sale al paso, preguntándoles cómo habría de dis-

tribuirse el trabajo para evitar la aglomeración de gentes en los de más fácil desempeño, y, por el contrario, la falta de brazos en los más arriesgados y penosos, ni cómo sin autoridad se conseguiría el orden o concierto de las labores o la unidad necesaria en la acción común del taller o de la fábrica, ni siquiera aluden a los problemas referentes al mercado y cambio y venta de productos ni al modo de resolver las diferencias y conflictos entre individuos y asociaciones que, aun en el supuesto de crearse tribunales jurados, árbitros industriales, no cabría reconocerles ni la autoridad ni la tendrían sus fallos de libre arbitrio, ni, en fin, se avienen a tratar de los mil y mil problemas que suscita la vida colectiva en punto de enseñanza, beneficencia, higiene, comunicaciones, etc. Los sindicalistas no se apuran por tan poca cosa. Sorel tiene la desfachatez de confesar que no ve cómo en la práctica pueda realizarse todo eso, pero que... se realizará. Hasta aquí podía llegar la impudencia de esos farsantes.

3.—Causas psicológicas, económicas y sociales del sindicalismo.

Tales son los orígenes históricos, políticos y doctrinales del sindicalismo. Estudiemos ahora sus causas psicológicas, económicas y sociales. Después de haber comprendido por qué la reso-

nante Confederación General del Trabajo encarna totalmente un sentido sindicalista y es enemiga del colectivismo, que considera como una forma escueta y categórica del estatismo, debemos hacernos cargo de por qué esa organización sindical es el instrumento que ha encontrado el anarquismo para implantar su ideal revolucionario. Hemos empezado a conocer las razones y motivos teóricos del sindicalismo, pero ¡cuánto nos falta aún para penetrar su verdadero espíritu en el orden práctico!... Como quiera, podemos empezar por decir que la razón general del sindicalismo es la misma que hacía que, antes de la guerra pasada, las naciones de Europa viviesen armadas hasta los dientes y se arruinasen por sostener sus armamentos, vale decir, el sentimiento de la lucha, innato en el hombre. En la vida práctica la suprema razón es la posibilidad, el poder, la fuerza, y el humanitarismo filosófico es un ideal tan reñido con la realidad como inoportuno en estos tiempos de crueles competencias internacionales.

Ya profetizó Halevy que a la época de las grandes concentraciones industriales y capitalistas iba a seguir la era de las grandes concentraciones internacionales y de las guerras colectivas, porque en nuestro siglo, en que tan difícil es coaligar sentimientos e ideas, en hombres y en pueblos, sólo se ven coaligar con una rápidez y decisión asombrosas los intereses en términos de trabazón

a que nunca llegaron las pasiones del amor o del odio. Hay muchas y muy poderosas razones para creer que las luchas entre los pueblos serán en lo futuro mucho más violentas de lo que lo fueron en lo pasado y de lo que lo han sido en la última guerra. Cuando las naciones estaban separadas por grandes distancias, que la ciencia no había enseñado a franquear rápidamente, eran raros los motivos de conflicto. Hoy son cada vez más frecuentes. Por otra parte, el sentimiento del patriotismo emerge de una raíz psicológica harto profunda para que las lucubraciones del humanitarismo filosófico y los embates del socialismo internacional puedan extinguirlo. Y cuando el patriotismo se extingue, lo suple y reemplaza el partidismo. Los mismos sindicalistas, los que se dicen amigos de la libertad, los que invocan a cada paso la justicia, se dejan llevar en esto del instinto, que es fuerza, y acuden como último recurso para satisfacerlo a la fuerza física, que es la negación más abierta de la justicia y de la libertad.

Decía Ugo Foscolo (1) que la naturaleza había sentido recelo por este globo y por la especie de vivientes quisquillosos que lo habitan, y que para proveer a la conservación de todos, y aun ligarlos en recíproca fraternidad, ha constituído a cada hombre, tan amigo de sí mismo, que voluntaria-

(1) *Jacopo Ortis*, 78.

BIBLIOTECA

mente aspira al exterminio del universo, para vivir más seguro de la propia existencia y permanecer déspota solitario de todo lo creado. Ninguna generación ha visto jamás la dulce paz en todo su curso por la tierra: la guerra fué siempre árbitra de todos los derechos, y la fuerza ha dominado en todos los siglos. Así, el hombre, o franca o secretamente, es de continuo el implacable enemigo de la humanidad; conservándose por sólo sus medios, conspira contra el intento de la naturaleza, que tiene cuidado de la existencia de todos; y los descendientes de Caín y de Abel únicamente en cuanto imitan a sus primitivos antepasados, y se devoran unos a otros, viven y se propagan, según se desprende de la historia universal. Las naciones decaen y mueren más pronto cuando gozan de paz, prosperidad y comodidades, que cuando combaten contra la adversidad, la miseria y el infortunio. De igual modo que los animales luchan entre sí, el hombre tiene que luchar contra el hombre. Y en tal concepto, frente al llamado «sentimiento humanitario», el sentimiento de patria o simplemente de partido, conservará siempre su valor dinamógeno y continuará siendo el gran excitador de las competencias económicas, intelectuales, etc.

No soy hombre que haya dado pruebas de ser enemigo de la paz universal; mas a pesar de esto, poco antes de estallar la primera guerra balkánica, en la primavera de 1912, publiqué un librito

intitulado *El socialismo, la patria y la guerra*, donde aduje poderosos argumentos científicos para demostrar la vital necesidad de que las naciones sean patrióticas y se sientan guerreras en los períodos críticos de su historia. Casi al mismo tiempo que yo, el profesor Moll, célebre patólogo inglés, en una conferencia dada en el Instituto Real de Londres, proclamaba ser la pasión bélica aquella que más beneficios ocultos e indirectos ha procurado a la humanidad. Entre otras cosas, el profesor Moll llamó la atención sobre el hecho de que pasiones de ese género no se discuten, se aprovechan, porque constituyen inapreciables depósitos de energía viril, de heroísmos sublimes y hasta de adelanto intelectivo e iniciativas culturales. Aunque durante las guerras haya poca ocasión de aprender y de saber, si la nación posee cualidades heredadas de grandeza mental innata, éstas permanecen latentes, a través de los períodos de lucha, aguardando tan sólo la ocasión de manifestarse y de brillar. En el siglo XVI, Inglaterra, empobrecida por dos centurias de guerras en el exterior, y dentro por el hambre y las enfermedades epidémicas, sacudió el yugo de la tiranía con la Reforma, y a continuación surgió en el país una época de desarrollo intelectual extraordinario. Como no queremos recurrir a causas menos próximas, nos vemos precisados, para dar razón de prodigios de este género, a volver los ojos a la virtud eficaz y fecunda del

patriotismo. Muy atinadamente nota Thomas, en su *Education des sentiments*, que la idea de patria es tan necesaria como lo son todos los sentimientos en ella implicados y que obran como estimulantes del progreso, garantizando la propia dignidad. Se lucha por la gloria de la patria, como se lucha por el honor del nombre. La nación es un elemento indestructible de la armonía de los mundos, con igual título que la provincia, la familia y el individuo. El género humano debe permanecer diversificado para mantenerse fuerte y sostener una actividad sin cesar renaciente.

Los sindicalistas rechazan la solidaridad patriótica y la lucha entre naciones, pero es para sustituirlas por algo más desatentado y terrible: la solidaridad profesional y la lucha de clases. No hay desconcierto como éste, y ya nuestro Fray Luis de León se refirió a él inconscientemente, en el libro III de sus *Nombres de Cristo*. Sitúese cada cual según sus preferencias, pero el absurdo está ahí, en esa solidaridad profesional que produce en el entendimiento oscuridad, y en la voluntad flaqueza, y en los apetitos perversa inclinación, y en la memoria olvido, y en los intereses, en unos abandono y en otros voracidad, y en el cuerpo social muerte, y desorden entre todas estas cosas que he dicho, y disensiones y guerra. Todo este cúmulo de males mana de aquel fundamental absurdo. No nos engañemos desviando las cuestiones: la lucha de clases es el ci-

miento del sistema sindicalista, y este cimiento es un disparate y un señuelo con que los jefes del proletariado deslumbran a las incautas multitudes. En la producción siempre habrá trabajo y capital, y ponerlos en contradicción equivale a aniquilarlos, porque, cuando el patrono deja de ganar, el obrero termina de comer. Con razón el padre Ibeas (1) nota la arrogancia del método subversivo de los sindicalistas, y vuelve por la legitimidad de las luchas nobles y enderezadas a reivindicaciones justas (2). La lucha de clases es la lucha por la lucha, vale decir, el reinado del odio, y el odio no produce nada, o sólo produce muertes, por cuanto el odio no es fecundo, y únicamente es fecundo el amor. Al defender la lucha de clases, los sindicalistas se declaran impotentes, se confiesan castrados, y olvidan que toda producción requiere orden, y que la lucha de clases es el desorden y la anarquía.» El ejemplo de Rusia corrobora lo que afirma el padre Ibeas. ¿Qué bienes ha producido allí al obrero la lucha

(1) «La voz de las ideas» (en la revista *España y América* de 1 de marzo de 1919).

(2) La sociología católica contemporánea repudia el *sabotaje*, pero admite el *boicotage*, las huelgas parciales y todos los medios lícitos en la defensa y el logro de los intereses económicos comunes. Cuando el obrero no puede librarse de la injusticia invocando el derecho, tiene el de acudir a la fuerza. Cuando patronos sin entrañas se resisten a cumplir los deberes que todo patrono tiene para con sus operarios, éstos pueden emplear la coacción para que se les otorgue lo que en buena ley natural y cristiana merecen.

de clases? El hambre, la desesperación, la muerte. Por mal que estuviese antes el obrero en aquel país, no estaba peor que ahora. ¡Pues ese porvenir brinda el sindicalismo a los pueblos latinos con su lucha de clases: una lucha como la preconizada por Lenin y Trotski; una lucha sin fin, encarnizada y sistemática! Lenin, maximalista, es también, en expresión de uno de sus admiradores españoles (1), «el hombre de la lógica máxima». Él, como Trotski, ofrece su paz, la paz total, y para alcanzarla predica una guerra civil, total también. El ideal bolcheviquista, o se realiza en todo el mundo, o fracasa, pues no puede detenerse, por su contenido, en las fronteras de la Rusia sovietista. Hay que ganar la paz proletaria, conquistando el mundo sin excepciones, no para un rey, para una casta o para un Estado. El proletariado, con sus miserias, se da allí donde hay una mayoría de explotados y una minoría de explotadores, o sea, donde una clase produce más de lo que consume, y otra consume más de lo que produce. El interés del trabajador, la manumisión, es idéntico, fuere el que fuere el país en que haya nacido y el idioma en que sus reivindicaciones formule, y ese interés común excluye, automáticamente, la idea de fronteras geográficas, de razas que se odian, de rivalidades históricas, de

(1) Barcia, «El bolchevismo y la paz» (en *La Libertad* de 14 de febrero de 1920).

propósitos *revanchistes*. Los Estados burgueses pueden pactar una paz, pero la paz burguesa será siempre precaria. En tanto existan aduanas y unidades económicas e intereses de nación por cima de los intereses de clase, no cabrá evitar el ascender de unos pueblos y el declinar de otros, lo cual engendra el desequilibrio, y aunque éste se restaure, a la larga el equilibrio pactado volverá a su inestabilidad inevitable. Por consiguiente, la guerra será fatal, más no en el supuesto del bolchevismo. La paz no se pactará entre Estados, sino que será la paz social mundial, el término de la opresión, la justicia máxima para los que sólo conocieron la injusticia máxima. Para conseguirlo, es necesario llevar la guerra a todo el mundo, y convertir la contienda entre Estados en una gran pugna civil dentro de la gran república universal del proletariado. Así es la lógica bolcheviquista: lógica de hierro. Y esta lógica ha de ser realidad y vida mañana... ¡Mañana! Es una de las características de los fanáticos, de los místicos y de los apóstoles, la de no hablar sino del futuro, ofreciendo los espejismos de sus almas como hechos próximos a verificarse. A esto, Clemenceau, que es un hombre práctico, lo llama «noble candor». Pero, en el caso presente, semejante utopismo, gracias, sin duda, a la fuerza numérica y material en que se apoya, es el resorte más fuerte de la máquina que está creando el nuevo universo de proletarios rencorosos, que

se proponen cambiar la sociedad actual, removiéndola desde sus más hondos cimientos y destruyendo todas sus bases fundamentales.

No acuso a los directores de asociaciones subversivas que traten como a rebaños de ovejas a sus asociados; así fué siempre; compadezco a la libertad,

che mi fu tolta e il modo ancor m'offende,

como en el canto V del *Infierno* decía el Dante; pero me subleva que con la desaparición de la propiedad, ese ensueño forjado y difundido por los sindicalistas para beneficio propio y engaño y pesca de sencillos y de ambiciosos, se mezcle un nuevo imperialismo anarquista, que suma adeptos en cantidades insospechadas.

4.—El sindicalismo y la economía mundial.

¿Qué incomprensible mecánica ha sometido el progreso a condiciones utilitarias, sobre las que nada pueden la inteligencia ni la moralidad? ¿Por qué una revolución en la industria basta para arruinar una nación? ¿Y por qué a su vez la ruina de una nación causa las transformaciones de la industria? ¿Cuál es el poder oculto que, sin embargo, existe, y que más pronto, rápido y activo que la luz vuela en un abrir y cerrar de

ojos, provocando operaciones de banca verdaderamente gigantescas, produciendo el pánico financiero, la paralización del comercio, las enormes rapiñas de la bolsa, el sufrimiento de innumerables familias, desastres peores que un hambre general, catástrofes que dejan chicas las guerras y las epidemias del pasado, y haciendo, en fin, de un pueblo civilizado un objeto de admiración o un ser digno de piedad? Estas son hoy las reflexiones que se hacen los socialistas clarividentes, y estas reflexiones tan naturales, que muy rara vez el socialista y el sindicalista no se neutralizan con sentimentales esperanzas ni con revolucionarias decisiones.

Graves son las metamorfosis de la vida en nuestro siglo y crueles nuestras perplejidades. Nunca se han presentado a la vez impunentes tantos cambios en la sociedad sin que el individuo fuese capaz de contrarrestar su influjo. Las transformaciones económicas, erráticas y de no grande alcance en otros tiempos, hanse multiplicado en nuestros días, adquiriendo importancia a causa de los extraordinarios progresos verificados en las aplicaciones de la ciencia. A exponer y juzgar estas transformaciones se han dedicado los adversarios de la revolución social para batir en brecha las ilusiones obreras y las soluciones por intervención del Estado. En nombre de la experiencia rechazan al socialismo ideológico o gubernamental, observando que mientras los

factores religiosos y políticos han ejercido durante siglos una acción fundamental, esta acción ha disminuído hoy considerablemente. «Los factores económicos e industriales (escribe a este propósito Lebón), de intervención muy escasa en otras épocas, adquieren ahora preponderante importancia. Era muy indiferente para César, Luis XIV, Napoleón o un soberano cualquiera de Occidente que China tuviera o no carbón. Hoy el solo hecho de que lo tuviera o lo utilizara traería muy pronto consecuencias profundas en la marcha de la civilización europea. Un fabricante de Birmingham, un labrador inglés, no se habrían preocupado otras veces de saber si la India fabricaba algodón y cultivaba el trigo. Este trigo, tan insignificante durante siglos a los ojos de la Gran Bretaña, toma en adelante para ella un interés mucho mayor que el de un acontecimiento en apariencia tan considerable como la derrota de la Armada Invencible o la caída del primer Imperio francés.

Oyese decir a menudo en el campo del socialismo que el mundo antiguo está maduro para la muerte, que se ven sobre su rostro tintes los más hoscos y terríficos, la *facies hypocrita* en que reconocen los facultativos los primeros síntomas de la muerte. La verdad, sin embargo, es que todo lo contrario ocurre. Hasta el siglo XVI, los reyes eran las naciones; las luchas internacionales eran provocadas por intereses dinásticos y parte por

caprichos reales. En lo futuro serán guerras económicas, vastas y terribles, en las que entrarán en juego las necesidades de expansión de pueblos enteros. Ante la industria, todo lo pasado cae y se desvanece sucesivamente. No son ya los sabios, ni los artistas ni los moralistas, ni los políticos ni los sacerdotes, sino las condiciones materiales de la vida las que regulan hoy la actividad de los pueblos. El profesor Toniolo, en su *Trattato di economia sociale*, así lo reconoce ingenuamente, mas no cree que ello proceda de una degeneración de la especie humana en sus ideales hedónicos o endemónicos, sino del olvido (por falsa interpretación) de la ética cristiana. Esta ética, en cuanto fija a la humanidad un ideal infinito que copiar, principio de toda ascensión humana, no es *ascética*, o sea negadora del mundo, sino *operativa* por excelencia, o sea dominadora del mundo. En el ciclo histórico de la riqueza y civilización oriental todo se cimentó sobre el máximo desarrollo del elemento gentilicio (clases) y estatuto (organizaciones políticas), bajo el procedimiento de las grandes religiones. Con la lenta agonía de Roma, y finalmente con la desaparición del imperio de Occidente (476 después de J. C.), se agota el ciclo de la cultura clásica (greco-latina) para inaugurarse otro todavía abierto, vivo y en progreso, el de la cultura cristiana, de la cual económicamente dice Toniolo que por ella una sociedad extinguida en

el ocio se encontró resucitada en el trabajo.

Si el advenimiento del régimen industrial es inevitable, es también inevitable que los jefes de la industria sean nuestros jefes temporales. Pero ¿llorará siempre nuestra sociedad dolorida bajo el yugo del capitalismo grosero, bajo el despotismo brutal del disco y del cheque? Según Toniolo, esto equivaldría a renegar de veinte siglos de historia, a renunciar a la moral evangélica, cuyas máximas fueron palabras de vida para la humanidad, que se sintió tocada de una virtud de actividad y de expansión jamás sospechadas. Dentro de esa moral no hay límite al humano operar ni cálculo de egoísta intercambio; todo interés exclusivo de los pocos en el presente cede al bien futuro y progresivo de todos; y así la vida social participó de algo de lo infinito y eterno. De aquí una inmensa transformación económica, a partir de la cual las leyes de la utilidad se encontraron sujetas, no sólo a la justicia, sino a la caridad, y particularmente se arruinó el ciclo histórico de la repartición de la riqueza. Milenariamente la pirámide de pocos riquísimos privilegiados se erigió sobre la servidumbre y sobre la miseria de las multitudes; desde entonces el progreso económico social comenzó a medirse por la emancipación y el creciente bienestar de las clases trabajadoras.

Las transformaciones rápidas de la industria han transformado todas las condiciones de existencia. La era antigua de los útiles y la era con-

temporánea de las máquinas ofrecen diferencias esencialísimas. Se ha observado justamente que hasta el comienzo de nuestro siglo toda la maquinaria industrial no había cambiado gran cosa durante el espacio de varios millares de años. Era idéntica, en efecto, en sus partes esenciales a los tipos que se ven en las tumbas de los antiguos egipcios y que de cuatro mil años datan. De ello se tendrá la prueba recorriendo las láminas del libro de Lebon sobre *Les premières civilisations de l'Orient*, donde están representados, conforme a las pinturas de las tumbas, los útiles de la industria en el antiguo Egipto. Apenas si entonces permitía cada útil a los obreros utilizar algo más que su fuerza personal, siendo para el individuo, como se ha repetido muchas veces, un nuevo órgano al servicio de su energía física. Pero desde hace un siglo la comparación con la industria de las viejas épocas no es posible ya. La máquina es un medio puesto por la ciencia al servicio de la sociedad para apoderarse de las fuerzas exteriores al hombre.

Cuando aparecieron las primeras máquinas, los nobles, que, indudablemente, no vieron en ellas más que herramientas innobles del trabajo, abandonaron su posesión a los trabajadores, quienes, no pudiendo individualmente comprarlas, porque eran herramientas de más precio que sus tenazas y sus martillos, tuvieron a su vez que dejarlas a no menos plebeyos mercaderes con

ahorros. Desde entonces, la fuerza humana personal no *fué* el principal factor de la industria, cuyas condiciones fueron forzosamente reglamentadas por aquellos «mercaderes con ahorros», que poseyeron con la maquinaria los agentes utilizables de la naturaleza. El trabajador industrial quedó convertido de hecho en un átomo económico, y, de derecho, en un *asalariado* orgánico. De aquí una consecuencia: el trabajo empezó a socializarse, es decir, a no poder ser aislado, sino forzosamente colectivo. «Los pobres artesanos (dice Trigo) fueron al taller a servir la máquina, tal vez contentos al principio (después de luengos siglos de esclavitud económica) al ver que alguien les daba en forma de diario invariable y permanente una cantidad mucho mayor que las ganadas por su cuenta en trabajos más penosos.»

No tenemos ya necesidad de reyes ni de concentradores que concentren en sus manos el poder de la espada. Estas funciones, en otro tiempo preeminentes, carecen hoy de empleo. Todas las sociedades al nacer, han sido guerreras, y han dejado de serlo al llegar a la plenitud de su desarrollo. La ley no se infringe impunemente, y considerando que el problema económico es actualmente para su hombre y para su país, no sólo el primitivo, sino también el fundamental, hay que dar la razón al profesor Toniolo cuando propone que la ciencia de lo útil sea reducida a los

medios de cualquier naturaleza convergente, a un efecto concreto. La astronomía obedece a leyes utilitarias (del mínimo medio) que definen las relaciones entre el sistema sideral y las energías que dinámicamente lo determinan y gobiernan. La mecánica aplicada estudia la correspondencia entre el empleo de algunas fuerzas y su rendimiento. Los mismos filólogos descubren en la génesis y desarrollo de las lenguas una ley de simplicidad por la cual progresivamente se tiende a expresar el pensamiento con la menor complejidad posible de estructura orgánica y de inflexiones de las palabras. Al economista toca juzgar la legitimidad teórica y la importancia práctica de las leyes de su disciplina por la utilidad que se piensa conseguir, o efectivamente se consigue; esto es, por la satisfacción de las necesidades finales mediante la riqueza.

Si no vacilo en considerar ilusoria la creencia de que con directores que con firmeza e inteligencia sepan llevar adelante los pacíficos trabajos de la industria, se resolverá el gran conflicto económico, aseguré también que semejante ilusión está preñada de importantes verdades. Bajo esa forma de la creencia en el fin que debe actualmente proponerse todo el poder temporal, late la suprema ley económica que no sin cierto humorismo trascendental señala Toniolo y que expresa la norma, según la cual, se constituye y funciona en su propósito final la actividad crematística, o sea el

orden estático y dinámico de la riqueza, que todos los sociólogos han definido como el principio regulador que tiende a conseguir el máximo efecto útil con el mínimo empleo de medios, de fuerzas y de sacrificios; ley universal y racional que se reproduce en todas las grandes manifestaciones o momentos del interés colectivo y que al aplicarse al servicio de los fines humanos, susceptibles de una actuación cada vez más completa y de un cumplimiento cada vez más elevado, contiene y señala la ley del progreso en la vida utilitaria, no en el sentido comunista de repartir igualitariamente los bienes de este mundo, sino en el de indefinidamente acrecentarlos, disminuyendo a la vez las fuerzas y sacrificios para conseguir los empleados.

Los reglamentos económicos, las fórmulas solidarias y las teorías preferidas por el socialismo amenazan, en mi sentir, el porvenir progresivo de la especie, porque tienden a sofocar la lucha por la existencia, a renegar del principio hereditario y a distribuir los derechos, el poder y la riqueza con criterios abstractamente numéricos, en oposición con los ejemplos de la naturaleza. La misma contradicción histórica sin arbitrariedad alguna, sin nada de fortuito ni pasajero, nos lleva al reinado de la libre competencia en la industria. El género humano en lo económico, como en todo, no puede ser feliz más que en un estado de desigualdad y de subordinación. El triunfo de las

democracias, que cada día parece más probable, a medida que se extienda la cultura popular y adquiera mayor conciencia de sí mismo el sufragio, lejos de eliminar los desniveles económicos, hará más necesaria su existencia. Los capitalistas acabarán por entenderse para ser dueños de los mercados, oponiendo a la vez su infranqueable barrera de oro a las ambiciones de los competidores de menor cuantía que vendrán a ser como agentes y subjefes de industria ricamente retribuídos por los reyes de la hulla, del hierro y del acero. Esa es, por otra parte, la mayor lógica de las cosas; los sindicatos obreros exigen como respuesta la constitución de sindicatos patronales, y éstos serán el embrión de los futuros *trusts* europeos.

«¿Cuál es el último criterio de producción en el mundo?», se pregunta el profesor Toniolo. Y responde: «El aumento general y constante del consumo, o sea del uso final de los productos. ¿Cómo se mide definitivamente el grado de bienestar económico de la clase obrera de una nación? Por la forma de satisfacciones que habitualmente se procuran una y otra con sus rentas respectivas.» Estas afirmaciones escuetas, pero hipotéticamente optimistas, son muy de recordar en tiempos en que la vida política de España está interrumpida por si el matrimonio civil ha de ir o no precedido por la declaración del interesado de no profesar la religión oficial, o por si el culto protestante ha de gozar o no de iguales derechos

que el ejercicio del culto católico. Muy particularmente, empero, la cuestión internacional y de razas, agravada hoy por el famoso «peligro amarillo», nos permite afirmar que las sociedades mongólicas no permanecen absolutamente inmóviles, sino que se desenvuelven, se propagan, se renuevan, siguiendo procedimientos originarios apropiados al medio ambiente en que están obligados a vivir. Después de la última revolución china no puede seguir vegetando. Al contrario, ofrecerá durante algún tiempo un buen mercado a las industrias de Europa y América, a los constructores de material de ferrocarriles y de guerra, absorberá una gran cantidad de plata para normalizar su moneda y será ancho campo para muchas iniciativas industriales y mercantiles. Con todo, no sin fundamento se preocupa del peligro amarillo el emperador de Alemania. Cuando las enormes energías de fuerza y de riqueza dormidas en el inmenso territorio chino despierten pujantes, como han despertado en el Japón, podrán ser una gravísima amenaza para esta Europa decadente, corrompida por una civilización autonómica. Si la historia de la humanidad se repite en el transcurso de los siglos, bien pudieran ser los hombres del extremo Oriente los que hicieron justicia a los hombres de la vieja Europa, como los del Norte la hicieron al Imperio Romano al terminar la Edad Antigua. El emperador de Alemania soñó con ese peligro

amarillo, y pretendió atajarlo, penetrando en los imperios celeste y nipón, no por la fuerza de las armas, sino por la más sutil y duradera del comercio. Germanizando aquellas inmensas comarcas entendía el *Kaiser* que se les impediría precipitarse sobre Europa.

El verdadero peligro amarillo, el más inmediato y probable, consiste en que el mundo irá dejando de ser mercado para los europeos y norteamericanos; en la aparición de competidores, que probablemente ocasionarán grandes crisis industriales futuras, hasta que la producción tome nuevos derroteros y descubra nuevas aplicaciones, y fomente el cultivo humano para crear consumidores, poniendo toda la faz habitable del nuevo planeta, «ya que no hay nuevas Indias por descubrir y no parece fácil vender artículos manufacturados a los problemáticos habitantes de otros astros», según nota con fina ironía Gómez de Baquero. Para conseguir sus propósitos de penetración en el extremo Oriente, tropieza Alemania con dos enemigos formidables, a saber: en el Japón, Inglaterra, que domina allí casi en absoluto, no sólo en los mercados, lo que ya es mucho, sino en la enseñanza, en la formación de los elementos directivos, que lo es todo. El otro enemigo son los Estados Unidos de América, que pretenden ejercer su influencia en China, porque ven la preponderancia de Inglaterra en el Japón, y quieren contrarrestarla, a la vez que la

de Alemania, es decir, de las dos naciones europeas del porvenir.

Diré, por último, a fin de dar complemento a esta materia, que es menester repetir, dejando aparte todo lo demás, que el sindicalismo es impotente para remediar semejante estado de cosas. Si es muy cierto que la *producción* se hace cada vez más *social*, por el progreso de la ciencia y de la maquinaria, lo es también que el *registro* de la producción continúa siendo enteramente *individualista* y teniendo el *provecho individual* por objetivo único. Si así no parece, es porque los medios de producción han cambiado demasiado bruscamente para dar al hombre tiempo de adaptarse a ellos, de lo que ha resultado un trastorno considerable en el modo y forma de señalar los nuevos fines que respondan a las nuevas necesidades. Pero una cosa resulta, a pesar de todo, indiscutible: que la evolución sindicalista es una evolución plenamente *retardataire*, y no una evolución cimentada en el progreso, un tránsito a una forma más perfecta de civilización. En la que hoy tenemos, no hay *socialización* en la producción, por más que haya *asociación* de productores, y únicamente pueden creer otra cosa los soñadores que quieren reformar el mundo sin conocerlo, desde la torre de marfil de sus abstracciones y de sus fantasías.

Y llego ahora a la relación que directamente tiene con el sentido general de esta opinión mía,

el olvido de semejante condición de la naturaleza humana. No hay duda que los socialistas y los sindicalistas quieren entrar por el camino de la igualdad, madre del bienestar. Pero no empiezan por el principio, que es instruirse y educarse, para después igualarse en lo posible. Dicen: *Hagámonos iguales económicamente, y luego nos ilustraremos y civilizaremos.* Precisamente iguales ya lo somos, ante la ley, única igualdad asequible por medios políticos. Más también precisamente porque no hay otra igualdad, y porque todas las exageraciones encuentran fatalmente su límite y su medida, si gobernantes sin energía legislan de acuerdo con las violentas y arbitrarias imposiciones obreras, el comercio, en lógica reacción inevitable, constituirá, a su vez, y cada día con más firmeza, ligas de defensa para contrarrestar la avasalladora tiranía de la masa con que la lucha social se hará cada día más violenta y no acabará nunca. Isaac Muñoz (1) hace notar cómo la creación de un sindicalismo político dirigido a estremecer y amedrentar a decadentes, débiles y fatigados gobernantes, es un hecho completamente circunstancial, y por ende, infecundo, que jamás podrá reformar, ni mucho menos subvertir la medula sustancial de un régimen económico. «La creación de ese gigantesco núcleo de la Con-

(1) «La Confederación general del Trabajo» (en *Heraldo de Madrid* de 22 de octubre de 1912).

federación general del Trabajo, es, en realidad, plena y absolutamente aristocrática, pues un reducido número de factores directivos no solamente ejerce su presión intelectual sobre el organismo central, sino que la extiende, rígida y autoritariamente, a todas las ramificaciones mundiales, y, a diferencia de las constituciones democráticas, no da a la masa más que un gregario valor pasivo... Hoy por hoy, es un hecho innegable que la colosal potencialidad de la Confederación general del Trabajo depende en grandísima parte de la caduca extenuación política y del agudo desconcierto reinante en las altas cimas del Poder. Para la inconsciente masa obrera, las victorias sindicalistas no suponen sano, profundo y eficaz mejoramiento, pues las oscilaciones del salario no dependen meramente del éxito en la lucha con los Poderes, sino de la situación más o menos rica y floreciente de las industrias del país. El sindicalismo progresivamente acentuado llevará consigo una enorme disminución de la actividad industrial y una emigración del capital hacia horizontes más despejados y propicios.»

Las emigraciones van siempre de los países fuertemente poblados a los países débilmente poblados. No se ve que los americanos vengan a colonizar a Europa, y, en cambio, los europeos codician la tierra americana como solución al problema social, para librarse de los descontentos y de los desheredados, creyendo al propio tiempo

que América es materia fácil de conquistar por su desunión y por su desgobierno. La emigración, que en la antigüedad tuvo una forma violenta y estrechamente colectiva de invasión, tiene hoy la forma suave y templada de infiltración lenta y esporádica, pero precisamente por esto más insidiosa. Novicow observa que los obreros belgas van a Francia, pero los franceses no van a Bélgica, porque Bélgica tiene 200 habitantes por kilómetro cuadrado, y Francia 72; los italianos van a colonizar la Argentina, que es una soledad, y los argentinos no van a colonizar a Italia; los indos van a África, los chinos a las islas de Sonda, a Australia y a América.

No hace mucho (1912) que Hildebrand, el más serio y científico de los socialistas alemanes, fué expulsado del partido en el Congreso de Chemnitz por gran mayoría de votos, so pretexto de que *ese partido, como organización política,* no *podía convertirse en campo de experiencias para teorías alejadas de su acción.* ¡Imbéciles! Las *teorías alejadas de su acción* eran las razonadísimas soluciones de Hildebrand al problema económico mundial: la *política agraria,* en vez de la *política industrial;* el *colonismo,* en vez del *desarme.* Alemania, congestionada por su industria, asfixiada por su presupuesto militar, había seguido a Hildebrand en sus exploraciones redentoras, comprendiendo que el hecho de haberse extendido el capitalismo a los países coloniales (Asia,

Australia, África, América) amenazaba y amenaza la supremacía de la industria en Europa. Los países coloniales nos superan en potencialidad económica (riquezas naturales, mano de obra barata, etc.), y acabarán, andando el tiempo, por empobrecernos y rebajar a nuestros obreros al tipo de vida de los chinos. Esta catástrofe se manifestará por el progresivo encarecimiento de las materias primas y artículos alimenticios que nos vienen de los países coloniales, a medida que éstos se industrialicen. Para evitar tan enorme caída de las masas de Europa en un tipo de vida semianimal, quería Hildebrand que se protegiese y fomentase la agricultura por todos los medios posibles, que se desarrollase una enérgica y cuidadosa política colonial, y que se tendiese en la política internacional a crear los Estados Unidos del Antiguo Continente, al menos como unidad comercial y comunidad en la marina de guerra. Maeztu, en artículo publicado por aquel entonces en *Nuevo Mundo*, acrecentaba que las observaciones de Hildebrand tenían mucho sentido. No se trataba, desgraciadamente, de ningún peligro imaginario. Por aquel entonces precisamente, Inglaterra, Alemania, Rusia, Japón y Norteamérica habían ya constituído un grupo eventual que se negaba a prestar dinero a China, sencillamente porque sabía que si se extendía el capitalismo al Celeste Imperio, tendrían que renunciar inmediatamente a sus industrias los de-

más países. Y a pesar de haberse constituído en grupo eventual las seis potencias, el Gobierno de Pekín contrató también, por aquel entonces, un empréstito de la *City*, de Londres, no obstante la rotunda oposición del *Foreing Office*. Y que al capital no le importa que el desarrollo de China resulte peligroso para las industrias europeas, sino que va donde le llaman los buenos intereses y las suficientes garantías.

«¿Qué opone a todo esto el sindicalismo? Tiempo es ya de manifestarlo. El sindicalismo, cosmopolita, pero limitado y estrecho en sus concepciones e ideales, ante la lucha comercial con el Oriente, y bajo la presión industrial de las razas que amenazan aniquilar a Europa, opone su programa de base igualitaria en el trabajo, de distribución equitativa de los salarios, y en una palabra, su superstición colectivista. De modo que, cuando, por la invasión de los mercados orientales estamos, no sólo bloqueados, sino también sitiados y en vísperas de perecer, si no nos defendemos; cuando únicamente podrán evitar la ruina y despoblación del Occidente y la fatal decadencia de la raza blanca, los pueblos que posean en grado suficiente la iniciativa en la organización de la industria futura y el perfeccionamiento y acomodamiento de la fabricación a las nuevas necesidades; cuando todo esto tenemos a las puertas, el socialismo y el sindicalismo predican un ideal económico que aniquilará en el mercado

universal a las naciones que lo acepten. Dondequiera que el obrero chino, o aunque sea el negro (1), entre en concurrencia con el blanco, éste es vencido. ¿Qué significa, pues, esa nivelación de los trabajadores en sus jornales, cuando los productos europeos no tengan compradores? ¿Se pretenderá, acaso, una vez que se cierren nuestros talleres, destruir los capitales, que habrán ya emigrado hacia países en que encontrarán campo abierto para su prosperidad? ¿Seremos más felices y estribará nuestra salvación en que sepamos distribuir con justicia y emplear con acierto las fuerzas económicas, en esta Europa que no tiene porvenir con su esquilmado suelo y sus razas tan agotadas? Un fanatismo insensato ha podido imaginarlo por algunos instantes, y teorías ciegas e ilusiones violentas han podido insinuar algunas veces esta persuasión a espíritus seducidos. Un celo, digno de mejor causa, engañó a

(1) Zamacois, en el capítulo V de su magnífica obra *Europa se va*, observa que en el Brasil, sobre todo, cuyo territorio es riquísimo y de una feracidad prodigiosa, superior a la del suelo argentino, la emigración europea tiene que habérselas con un enemigo formidable: el negro. La raza de color arruina al Brasil; el Gobierno lo sabe, pero carece de medios para combatir el mal. Se puede secar una laguna, o arrasar un monte, o torcer el curso de un río, pero no exterminar una raza. El negro, fuerte, ágil, de una sobriedad comparable sólo a la del árabe, y acostumbrado por razones étnicas a resistir los calores más horribles, trabaja a precios irrisorios, sin competencia. En esta lucha, el obrero europeo, irremisiblemente queda vencido.

corazones generosos, que creyeron en una fraternidad fantástica de las razas humanas, posible de encontrarse más allá de las proporciones indefinidas de la competencia económica. ¡Ay! ¡Con esta aspiración infantil, hemos retrocedido mucho y hemos descendido considerablemente!

5.—Preparación de los pueblos latinos para recibir el sindicalismo.

De las consideracions que anteceden podemos bien concluir que los sindicalistas van contra la naturaleza de la economía cuando la privan de su mutabilidad. Pero ¿cómo un sistema tan absurdo fundamentalmente en lo económico ha podido adquirir un desarrollo tan grande en los pueblos latinos? Para comprenderlo hay que rastrear las causas políticas del fenómeno, causas que son, a la vez, étnicas. Así, después de haber analizado uno por uno los principios del sindicalismo, esclareciendo los problemas que suscitan, y examinando los conflictos y contradicciones entre el marxismo y la organización del trabajo, y entre el colectivismo y la evolución económica, me propongo estudiar las armonías y relaciones que existen entre el socialismo de Estado y la mentalidad latina, relaciones que explican clarísimamente el incremento que el sindicalismo ha alcanzado en los países de nuestra raza.

Es evidente que la falta de independencia política, de jerarquías razonadas, de esas armonías jurídicas y múltiples que exige el Estado moderno, cada vez más irresponsable, más inorgánico y desquiciado, indica una interrupción en la fuerza ascensional de un pueblo. En los de abolengo latino, la división jurídica de los poderes no corresponde a una división sustancial en la clase dirigente. Gracias a ese sistema económico-político que Mosca, y después de él Ferrero, han llamado *cesarismo*, y por el cual acumula el Estado las más varias funciones, atrae a sí una cantidad inmensa de riquezas, y las distribuye al país, haciendo vivir con su protección a gran parte de la misma sociedad, toda esta sociedad se hace esclava de aquella pequeña fracción de la clase dirigente que conduce la nave del Estado y de la burocracia, por ende; y de aquí que, bajo las apariencias constitucionales y con las formas de la libertad, se establezca un Gobierno que, en realidad, es despótico, porque el Estado sufre poca fiscalización de los ciudadanos, y es imposible que la sufra mayor; y de ahí también que los nombres que se suceden en el Gobierno puedan cometer los mayores errores y arbitrariedades, sin incurrir en responsabilidad. Desde este punto de vista, descubrimos como del hecho apuntado se origina, por ley natural e invariablemente, otro hecho reproducido sin interrupción en todas las formas y manifestaciones de la historia y de la vida social ac-

tual de los pueblos latinos, a saber: el régimen de la clandestinidad, de las razones secretas de Estado. La irresponsabilidad gubernamental, como la irresponsabilidad regia, es a menudo tapadera de medidas despóticas. Y a esta irresponsabilidad de índole y carácter colectivo, se une en el pueblo un desconocimiento de la propia fuerza y una necesidad casi mística de ser llevado por la mano. No es, pues, de extrañar que la mentalidad latina, en los cerebros de Comte, Renán y otros muchos más o menos célebres pensadores, haya soñado en reconstituir una aristocracia calcada sobre el modelo de los mandarines chinos.

Uno de nuestros mayores vicios políticos consiste en concentrar las competencias alrededor de éste o del de más allá de nuestros gobernantes; nada más frecuente entre nosotros que el reducir los grandes problemas a las miserias de las rivalidades personales; es lo que los italianos llaman la *politicaccia* (política mala), de la cual padecen, en mayor o menor grado, todos los países latinos. Los ciudadanos de estos países saben que sus partidos políticos les son completamente inútiles, cuando no grandemente perjudiciales, y quisiera olvidarlos o destruirlos. Pero, por una contradicción entre la teoría y la práctica, que no son dueños de evitar, esos partidos les acosan, les solicitan, les atormentan. Se diría que una política concebida por pueblos que llegan a no desearla, se obstina en no ser olvidada.

6.—Los procedimientos sindicalistas.

En una época en que la necesidad de la acción personal se pierde más cada vez, y en que el hombre, habiéndose quedado sin dioses y visto desvanecerse sus hogares, siente cada vez más la necesidad de un apoyo, parece natural que los asalariados procuren elevarse a la categoría de asociados, y que todo el esfuerzo de sus jefes tienda a hacer pasar (brusca o progresivamente) las funciones económicas del estado difuso en que se hallan a un estado organizado. La ciencia ha de parar allí donde la razón detiene sus pasos, y yo juzgo y tengo para mí que la razón puede llegar hasta tan extrema inducción, tomando por tema este hecho indubitable y casi evidente: que la más importante causa del sindicalismo es la depresión de la iniciativa y de la voluntad personales, así como la frecuente impotencia de las dichas iniciativa y voluntad en las condiciones creadas por la evolución económica actual. Pero este hecho a que me refiero no oscurece ni contradice la ley general, según que el tránsito de referencia, el tránsito del estado difuso al estado organizado de las funciones económicas, es un efecto de la civilización que puede producirse y se produce a diario por la libertad individual y por la espontánea asociación de las libertades individuales

sin necesidad de sindicalismo alguno. Sólo en este sistema la tendencia a la solidaridad por la vía de la asociación aboca a un autoritarismo ejercido sobre los individuos en el terreno de los intereses, porque, a falta de agrupaciones fundadas en los vínculos de la sangre, de la religión o de la política, vínculos cuya acción se debilita continuamente, la solidaridad de los intereses es lo único que puede unir con bastante fuerza a los hombres y lograr, acompañando a la transformación misma de la propiedad, y constituyendo un nuevo derecho económico, acercarles a la igualdad de condiciones sociales.

Sin embargo, no deja de tener su lado bueno la organización autoritaria del sindicalismo. En el conflicto que existe entre las fuerzas productivas y las formas de la producción, ese género de solidaridad, sobre no chocar con ningún principio científico en lo teórico, es en la práctica un ensayo concreto y decisivo para establecer, por medio de leyes y de sanciones, un régimen estrecho de propiedad colectiva. Es, en otros términos, la anticipación del resultado último a que, según los colectivistas, conducirá su sistema, y que Jaurés en 1902 y en sus *Etudes sociales*, con toda franqueza señalaba, diciendo: «Sería un gran error y una gran falta tratar de disolver en las brumas del porvenir el destino final del socialismo. El comunismo debe ser la idea directriz y visible de todo el movimiento.»

Una causa más profunda todavía impulsa hacia el sindicalismo al obrero de hoy: es el mito de la huelga general, cuyo efecto sobre la conciencia de las masas nos ha pintado tan viva y cínicamente Sorel. Según este agitador, *la grève générale* inspira a cada proletario el sentimiento colectivo de clase, da evidencia y precisión a las ideas sindicalistas, y excita la voluntad con apasionamientos muy favorables para arrastrar a las multitudes a la revolución social. El sindicalismo implica unión, reglamentación, disciplina, y tiene por tendencia el poner a los débiles en condiciones de luchar contra los poderosos y no ser oprimidos por ellos en la esfera de la producción, del consumo, de los goces y, sobre todo, del trabajo. Porque es un hecho indubitable y casi evidente, como queda dicho, que las formas cada día más agudizadas del sindicato aspiran a unir con contacto más intenso y progresivo a las diversas masas de hombres, y que, en breve, merced a este enorme desarrollo sindicalista, ha de transformarse y adaptarse al nuevo pensamiento el secular y ya empobrecido concepto del derecho que la Revolución Francesa consagró al suprimir las corporaciones, creyendo hacer con ello una obra útil. Nada, empero, menos democrático, ni más contrario a los intereses del pueblo, que los revolucionarios franceses se figuraban servir. Las asociaciones obreras, normalmente conformadas y disciplinadas, tienen una historia, si no muy re-

mota, lo bastante antigua para no aparecer como modernísimas improvisaciones, aunque la causa principal de su renacimiento, después de abolidas en el siglo XVIII, ha sido el progreso moderno de la industria, que ha aumentado considerablemente la división del trabajo e inducido a los trabajadores a buscar, por medio de cambios económicos, la destrucción de las desigualdades existentes en las condiciones sociales del mundo. Por otra parte, si la huelga general es un puro mito, las huelgas particulares son realidades prácticas en que la persecución de las utilidades concretas, mezclada con el sentimiento colectivo de clase, toma la forma de ritos violentos y aun sangrientos en ocasiones. El sindicalismo puede ser considerado como un movimiento religioso; el *sabotaje*, el *boycottage* y la huelga son sus altares; su divisa la destrucción de los intelectuales y de los burgueses; su moral que todos tengan lo suficiente y nadie posea demasiado mientras uno sólo no tenga bastante; sus sacerdotes los elementos directores exclusivamente revolucionarios, que guían y dominan a los asociados. Solamente por virtualidad de su compacta masa y dura cohesión, y sin más norma mental que unos cuantos principios tan breves como simples. El eminente pensador Fouillée, en 1909, y en su obra sobre *Le socialisme et la sociologie reformiste*, levantaba su autorizada voz en son de queja contra el sindicalismo y sus ritos. *Les grèves finissent par être des céré-*

monies cultuelles où les actes de violence sont sanctifiés. De même, le saboiage et le boicottage prennent la forme de rites: massacrer sa besogne ou mettre une usine à l'index, voir même au pillage, deviennet des oeuvres pies, parce qu'elles ont pour but l'intérêt sacré de la classe proletarienne. Por el momento, bastan estas breves palabras.

7.—La solidaridad sindicalista.

Sabido es que el término *fraternidad*, puesto en moda por los hombres de la Revolución Francesa, parece hoy demasiado sentimental a los socialistas, quienes prefieren el de *solidaridad*, que tiene una apariencia más científica. En su rencor contra las religiones, aceptan, sin más examen, el supuesto de los filósofos librepensadores, racionalistas y anticristianos del siglo XVIII, o sea, que la caridad no puede dar la concordia universal y necesaria. Los sindicalistas van más lejos, y creen que la fraternidad es inútil, la caridad nociva, y que la misma solidaridad de nada sirve, sino cuando no lleva por objeto final formar coaliciones de intereses para luchar contra otros intereses y ser duras y tajantes armas de combate colocadas ante la supremacía del Estado. Tal como la comprende el sindicalismo, la solidaridad social, no sólo reduce a asociaciones muy circunscritas, nuestros antiguos sueños de

fraternidad, sino que ha impuesto a los Parlamentos la creación de leyes injustas, extendiendo un acre aliento anárquico a las más altas zonas de la política. Así, la célebre huelga de la Canadiense, de Barcelona, fué planteada por los directores del sindicalismo, no como un episodio de la eterna lucha entre el capital y el trabajo, sino para demostrar que tenían medios y fuerzas de dominar y vencer a una gran Compañía y al Gobierno.

Ninguna organización tan peligrosa para Compañías y Gobiernos como la organización sindical. Cuando sucede que falta esta organización, surge el desastre para el obrero. El sindicato persigue los intereses solidarios de todo un grupo, el cual a sí mismo se concibe como solidario de la masa proletaria. En nombre de esta idea, el sindicato exige la inversión regular de una cotización, sin perspectiva de beneficio particular, y hasta exige al obrero, en caso de huelga, el sacrificio voluntario de su empleo para asegurar los intereses colectivos. Con frecuencia sucede, como ha hecho notar Fagnot, que un obrero modelo, bien renumerado y que no tiene que presentar ninguna reclamación personal, abandona su puesto para sostener a camaradas menos favorecidos que él. O siguiendo la idea de Fouillée, recibida por los socialistas reformistas, «los sindicatos son actualmente necesarios para restablecer, por su estrecha solidaridad, cierto equilibrio entre capitalistas y

BIBLIOTECA NA...
SECCIÓN ...

trabajadores». No obstante, el mismo Fouillée, a quien no asustan las nuevas formas de asociación, declara que «desgraciadamente la realidad está muy lejos de conformarse con el ideal. Los aldeanos sindicados, olvidan muy a menudo los intereses agrícolas de la nación. Los obreros sindicados olvidan los intereses del taller y de la fábrica para no pensar más que en la cuestión de los salarios o no ocuparse más que de política. Los electricistas sindicados tienen su papa infalible y omnipotente, que, a despecho de todos los intereses de los centros urbanos y con un solo gesto, sumen a toda una gran capital en la oscuridad: *Fiat nox*. Los empleados de correos sindicados ponen sin vergüenza sus rencores o sus egoísmos de cuerpo por encima de todos los intereses públicos o privados, por encima de los deberes de su cargo, de las prescripciones de la ley, de las necesidades permanentes de la patria, de su crédito, de su buen nombre y de sus relaciones con el extranjero, y, con ligereza cordial, desgarran el contrato que les liga, no solamente a su país, mas también a todos los países con los que el suyo está en comunicación». Semejante conducta pugna con los fines verdaderos de todo sindicato normal, que deben ser exclusivamente: 1) defenderse y defender la profesión; 2) mejorar la condición económica de los sindicados; 3) mejorar su condición técnica y moral.

En cuanto comunismo igualitario, el sindica-

lismo pretende que la idea de categoría debe desaparecer de la sociedad futura. Por ende, ataca a los que consideran lo existente como justo e irreformable; a los que todo lo miran tal como es ahora, y no pueden comprender que el mundo cambie en absoluto; y a los que, creyendo que haya de variar, dudan de que nadie sepa cómo y en qué sentido u orientación va a variar. Contra todos ellos propone el sindicalismo la solución igualitaria, sin echar de ver las dificultades y las iniquidades que su aplicación implica, sobre todo si se retribuyen con los mismos sueldos todas las horas del trabajo. Hasta un socialista tan fanático y tan visionario como Renard (en la página 168 de *Le régime socialiste)* juzga por poco segura en la práctica la solución de referencia; las razones que trae son dos: primera, que los trabajos repugnantes y peligrosos no serían ejecutados libremente; segunda, que los oficios juzgados penosos serían encumbrados en detrimento de los demás. En tal caso, si hemos de creer a los sindicalistas, se distribuirían los bienes consumibles entre los individuos, según el carácter más o menos *penoso* de los trabajos. Pero las razones en que fundan su opinión no parecen de peso, como lo demuestra Fouillée. Aparte que el valor es proporcional, no sólo al carácter penoso del trabajo, sino a la utilidad de sus productos, ¿cómo medir lo que se llama *penosidad*? Los sindicalistas responden que «por la atracción que ejerzan

las profesiones diversas». Para Renard, el precio de la hora de trabajo debe variar conforme a la suma de trabajo ofrecido; si para un oficio se presenta un gran número de obreros, el precio bajará, y si, al contrario, los trabajadores se ofrecen en pequeño número, el precio subirá... Así, después de haber rechazado la ley económica de la oferta y la demanda, el sindicalismo acaba por recurrir a ella. Esta ley continuará determinando los precios de los salarios, pero por intermedio de la administración común. ¿Qué ganaríamos con ello? Aumentar la arbitrariedad, las intrigas y el favoritismo. En tal concepto, el sindicalismo tiene condiciones para ser aplicado eficazmente; como método revolucionario, es insustituíble; pero como sistema político social resulta imposible llevarlo a la práctica.

Los que continuamente invocan el derecho a la vida, el derecho al trabajo y el derecho a la propiedad, en un sentido abstracto, económico y egoísta, debieran, a mi entender, empezar por dilucidar si el derecho a algo puede confundirse con el derecho *sobre* algo. Yo tengo derecho a la vida, pero no sobre la vida, pues estoy sometido a la muerte; lo tengo al trabajo, pero no sobre el trabajo, pues estoy sometido a la enfermedad; lo tengo a la propiedad, pero no sobre la propiedad, pues estoy sometido a consumirla, aunque no la produzca. Por eso, el sindicalismo, como todas las nuevas fases de la tiranía de la multitud, po-

drá prolongar su existencia en tanto que sea transitorio; manifestación más o menos ruda y utópica de un estado incierto de anhelo, de cambio, de transformación, pero no será posible que, en una época en que los pueblos han hecho tanto para conquistar su independencia, vayan a aceptar la solución que el sindicalismo les propone y que les sometería al yugo de un despotismo intolerable (1). ¿No sería mejor y más humano educar, sutilizar, perfeccionar a las masas trabajadoras, desvaneciendo todo sectarismo y preparando inteligentemente y con suavidad una viva y alta fusión y un concierto equilibrado entre todos los poderes?

Los sindicalistas dicen que toda propiedad privada es el fruto de una usurpación, en su origen. Créanlo otros: yo respondo y responderé siempre que, en su origen, la propiedad privada es fruto de la inteligencia y del trabajo, y que, si somos desiguales por naturaleza, lo somos en aptitudes. Esta desigualdad no es mala, por cuanto es el resultado de las diversísimas condiciones naturales del hombre, y si el reparto de productos se hace por igual entre los productores todos, será forzoso igualar también sus necesidades, cosa disparatada hasta más no poder. Por tanto,

(1) Trata muy bien este aspecto del sindicalismo Belot, en un artículo publicado en la *Revue Philosophique* de noviembre de 1896. Véase asimismo *La propiété sociale et la democratie*, de Fouillée.

siempre habrá ricos y pobres, mientras el trabajo sea productivo, como los sindicalistas admiten, porque siempre habrá quien obtenga y pueda obtener más y menos de la propia actividad, y es exigencia suprema de la justicia dar a cada uno lo que merezca y gane. Las desigualdades que el sindicalismo pretende nivelar, son una consecuencia forzosa de la condición natural de los seres creados, y son, además, indispensables, no sólo para el orden y armonía del universo, pero también para la existencia individual y colectiva de las criaturas racionales, ya que crea relaciones de dependencia entre los hombres, y es, por ende, lazo de solidaridad social (1).

Viniendo más al particular, el sindicalismo decreta, como el marxismo, la «insolidaridad de clases» y la necesidad de defenderse contra los abusos del Estado y la acción perturbadora de la

(1) «La vida común necesita para su buena gobernación de facultades diversas y oficios diversos» (León XIII, *De conditione opificium*). «Si la cuantía del reparto de productos responde a la necesidad de los que han menester menos, morirán de hambre los que, por numerosa familia, enfermedades u otras causas, tengan precisión de más; y si se toma por pauta de ese reparto la necesidad mayor, los que las tengan menores, o capitalizarán, o disfrutarán de la vida más que los llamados a satisfacer necesidades más abundantes o más costosas. Si damos lo menos somos crueles, y si damos lo más, desigualamos y desnivelamos el mundo *socializado*. Crueles no querremos ser. Optaremos, pues, por sacrificar la igualdad. Y si hemos de sacrificarla mañana, ¿a qué procurarla hoy a tanta costa?» (Vinuesa, *Conferencias sobre el trabajo*.)

política en la administración, a una que contra el bloque de propietarios improductivos. De aquí nace que los que distinguen entre este último bloque y el de los productos, no sólo forjan, como advierte Cosentini, una abstracción demográfica, sino que también una abstracción económica, una abstracción psicológica y una abstracción sociológica. ¿Desde cuándo los hombres todos, cualquiera que sea su categoría social y sus funciones económicas, no son a la vez productores y propietarios? ¿Desde cuándo el hombre es un ser puramente utilitario, sin vida intelectual y sin comunicación intelectual con las clases a que no pertenece? ¿Desde cuándo el obrero no es consumidor al mismo tiempo que productor y solidario, por ende, de las otras clases? Los que así no lo entiendan, ya que no pasen por abominables sectarios, parecen caminar sin apoyo científico, y a riesgo de resbalar y caer en una concepción mitológica de la sociedad. Porque, en el sindicalismo, las cosas que no conciernen a la revolución de una manera directa, trábanse con ella por otras vías, en cuanto conducen siempre, por el camino de «insolidaridad» con Gobiernos y patronos a la inducción a la guerra civil de clases. Y así toda la supuesta «fuerza defensiva» de los sindicatos se convierte en abominable tiranía ejercida sobre los obreros para arrastrarlos a la revolución.

Muchos socialistas, sindicalistas y revolucio-

narios, de una lógica intransigente, no quieren cooperar a las reformas legales que los Gobiernos actuales establecen en favor de las clases trabajadoras. «Reformar la sociedad burguesa (pretende Sorel en su *Introduction à l'économie moderne*), es afirmar la propiedad privada», y Labriola (en su *Riforma e rivoluzione sociale)* habla de «los cándidos obreros, que piensan que el uso lícito de los mecanismos del régimen existente baste a garantizar sus intereses colectivos». Tal es el radicalismo comunista. Sorel y Labriola insisten sobre él a cada instante. Llevan razón. Las reformas legales no son colectivistas ni conservadoras, y de ellas ha podido decirse con justicia que son tan independientes de la revolución y de la reacción, como la protección de nuestra vida y de nuestra libertad es independiente de los asesinos y bandidos que las atacan. Aprovecharse de los órganos de la sociedad que existe y vive, para reformar esta sociedad, es lo mismo que colaborar a defenderla y resguardarla, precisamente porque este modo de proceder beneficia por igual a burgueses y trabajadores. La democracia reformista es una protesta, no burguesa, sino justiciera e igualitaria, contra el revolucionarismo de nuestros colectivistas, una prueba de la miseria de aquellos que limitan su ideal al mejoramiento de una clase sola, un testimonio de la seriedad de la concepción liberal de la propiedad privada, y la mejor prueba de que el socialismo con sus insti-

gaciones no puede dar consejo ni auxilio a los desgraciados y desposeídos. En este concepto, las fórmulas antecitadas son excelentes: todas las reformas legales que parecen ir en favor del socialismo, constituyen afirmaciones nuevas de la propiedad individual, y a la vez de la propiedad asociada, como también de lo que, según Jonillée, Novicow y otros sociólogos, hay de social hasta en la propiedad individual. La teoría de destruir los grandes Estados (que recogen y absorben un vasto pensamiento nacional o internacional), en beneficio de menguadas comunidades y secas corporaciones, no puede ser sino el producto de bajos y duros espíritus sin alas.

«Es indudable (arguye Isaac Muñoz) que el estatismo colectivista y el sindicalismo revolucionario se neutralizarán mutuamente, y que el triunfo de estas aspiraciones no será nunca duradero, sustancial, ni provechoso.» Una fuerza superior a todas las instituciones, la necesidad, acabará, sin duda, por hacer comprender a unos y otros que no hay régimen social posible sin la propiedad privada, y que todos los argumentos alegados contra esta institución, desde el punto de vista jurídico, pueden volverse contra el principio socialista de la nacionalización del suelo. La propiedad es un derecho adquirido tan necesario como los mismos derechos innatos, por cuanto constituye una condición *sine qua non* para el ejercicio de estos derechos. Ni aun los adversa-

rios más resueltos del derecho de propiedad han llegado a decir que el hombre carece del derecho de comer el pan que cultivó: únicamente han insistido en que la propiedad es perfectible y sin cesar se perfecciona. La historia demuestra, además, que la sociedad fundada sobre el derecho de propiedad existe y funciona desde hace muchos siglos. El porvenir de una sociedad que desconociese lo inviolable del derecho de propiedad sería la barbarie más completa. No a los liberales, sino a los socialistas, incumbe la demostración de que ese porvenir será, en efecto, la abolición de la propiedad privada, y de que el régimen que de aquí resultaría, sería científicamente superior al actual; pero ¿dónde está esa demostración? Siempre ha habido propiedad privada, coexistiendo a veces con la propiedad colectiva, y a veces apareciendo ésta después. Keusseler ha demostrado que el famoso *mir* ruso no se remonta más allá del siglo XVII, y la ciencia moderna asegura que al lado de la *sadruga* croata existía la familia aislada y, por ende, con bienes propios. ¡Cuán falsas son, pues, ante la historia y ante la ciencia moderna, las inducciones aventuradas, hipotéticas, totales y futuristas de nuestros colectivistas impúberes y de nuestros sindicalistas rencorosos!... No; de la Confederación General del Trabajo y de otros organismos similares nada puede esperar el pueblo que aspire a redenciones efectivas.

Refiriéndose a la economía política, no hallan

los socialistas y sindicalistas ningún reparo en traducir el «dejad hacer, dejad pasar» de los individualistas clásicos, por «dejad hacer injusticias, dejad pasar fraudes». Esta versión, con ser especiosa, es grandemente perjudicial. El reconocer los economistas la libertad de la producción y del comercio, no era género de comedimiento que hiciesen a la licencia industrial y mercantil, antes fué cautela para impedir la intervención onerosa y nefasta del Estado en lo económico, no para que éste cerrase los ojos ante las injusticias y los fraudes. ¿Qué advertía la prudencia al que filosofaba y quería indagar el porqué de los fenómenos económicos, sino aconsejar al Estado que permitiese trabajar y que circulasen los productos del trabajo, sin cargarlos de impuestos, de derechos de todo género de prohibiciones y de trabas legales? ¿No quiere esto también en el fondo el sindicalismo, puesto que se propasa a negar el Estado mismo, y pretende llegar, por la destrucción de todo lo existente, al *orden anárquico* de Proudhon? Sólo que esas asociaciones profesionales sindicales se imponen al Estado, no sólo por procedimientos jurídicos y legales, sino que también por la fuerza, lo cual demuestra que pretenden constituir un nuevo Estado más despótico, más desconocedor del derecho, más ahogador de la existencia individual.

La vida es lucha, y la inteligencia y la moral del hombre se templan en ella. La vida necesita

14

pruebas que la acrisolen, y esto no puede realizarse cuando todo lo facilita un régimen tiránico de propiedad común, de producción común y de consumo común. La Confederación general del Trabajo no debiera tender a conducir a multitudes ciegas a la realización quimérica de sueños imposibles, sino a asociar orgánica y contractualmente a los trabajadores, para que por profesionalismo y por convención a la vez, obren siempre mirando a sus intereses comunes. Todo lo que sea rebasar estos límites, representa y significa un retorno a la tiranía y a la barbarie.

8.—El sindicalismo en la burocracia.

La organización profesional de los funcionarios del Estado plantea a la sociedad contemporánea un difícil e inquietante problema. En efecto, un funcionario no es un simple ciudadano, y el Estado tiene el deber de asegurar a la comunidad social la continuidad de los servicios públicos. El buen cumplimiento de estos servicios lo rige el Estado, y el funcionario lo asegura. En España, las *Juntas de Defensa* militares, las huelgas de carteros y empleados postales y las huelgas por solidaridad de los empleados de Hacienda, han interrumpido más de una vez la respiración y la circulación del organismo nacional amenazando con suprimir los Gobiernos y sumir

al país en la incertidumbre, en el desconcierto y en la anarquía.

Estas manifestaciones morbosas, y tan omnipotentes e irresponsables como morbosas, de la sindicación burocrática, son sustancialmente políticas y revolucionarias, porque de hecho saltan por encima del régimen civil en que vivimos, y ejercen directamente presión y violencia sobre la administración pública, cual si ésta fuese un conjunto de intereses personales asociados, algo así como una cooperativa de comercio. Los sindicatos funcionaristas olvidan que sus miembros tienen un fin desinteresado y público, y que sólo pueden gozar, por ende, las libertades compatibles con tal fin, el cual, no cumplido, deja al Estado en la imposibilidad de cumplir el suyo, mediante los grupos de empleados especializados al efecto. Desde el campo de la sociología reformista, Fouillée declara, sin rebozo, que la regla según la cual los funcionarios pueden asociarse y sindicarse, está lejos de ser absoluta. «Entre las libertades que deban concederse a los funcionarios, no cabe figure la huelga, puesto que la huelga en este campo es el abandono y la negación del fin inalienable que todo funcionario está encargado de realizar. El Gobierno, por su parte, no tiene tampoco derecho a la huelga ni al *lock-out*. Una función pública no es una *profesión* particular más que desde el punto de vista de los intereses materiales del individuo: en su fase más impor-

tante, es una participación en la gobernación del Estado y en el poder *ejecutivo*. Los funcionarios, provistos y atendidos por un tratamiento fijo, ininterrumpido y determinado por la ley, no son, pues, semejantes a los obreros que debaten, personal o colectivamente, las condiciones de sus salarios en el mercado económico, que (como han hecho notar Duguit y Ferneuil) *sufren las variaciones de este mercado*, que pueden abandonar al patrono a su arbitrio, y a quienes el patrono puede a su arbitrio despedir.»

Royo Villanova lleva razón cuando dice que, remontándose a la causa o justicia de las huelgas burocráticas, no se acabaría nunca, y que no hay que confundir estas huelgas con las industriales. «Al derecho individual de trabajar corresponde el de utilizar el trabajo ajeno; al derecho colectivo de asociarse los trabajadores (sindicatos, gremios) corresponde el de asociarse los patronos *(cartels, truts)*, y al derecho colectivo de cesar en el trabajo (huelga), el de cerrar las fábricas *(lock-out)*. ¡Ah!, pero en un servicio público hay otro factor, que es la colectividad misma, con un derecho perfecto sustantivo, que se sobrepone a todos los demás. El fabricante es amo de su fábrica; el obrero, de su trabajo. En un servicio público ni el Gobierno, que manda, ni los funcionarios, que obedecen, pueden obrar y disponer como de cosa propia. El servicio no es de ellos: es del público. Todos tienen derecho al correo, al telégrafo, al

ferrocarril, y no se diga si a la justicia o a la acción constante y tutelar de la Administración. Los funcionarios públicos *no tienen patrono: sirven a todos*. Su función es un imperativo de la solidaridad social. Los funcionarios que, como modo coactivo para conseguir determinadas ventajas personales, abandonan el servicio público, desconocen la verdadera trascendencia de su función: sustituyen el interés parcial de los funcionarios al interés colectivo de la sociedad; invierten los términos y la motivación de la función pública. Son ellos para la colectividad y no la colectividad para ellos. Niegan la solidaridad social y la sustituyen por la solidaridad parcial de su grupo: el de los funcionarios. Si la constancia y permanencia de los servicios públicos es un imperativo de la solidaridad social, sería desconocer esto admitir en principio la huelga de funcionarios.»

Todo sindicato de funcionarios que no tenga más que un fin político y revolucionario, debe ser prohibido y disuelto. Cuando los funcionarios utilizan y revuelven contra el Estado la formidable fuerza del monopolio que el Estado les dió, estamos enfrente de una contravención de policía social, de la violencia utilizada como método reivindicatorio, del extravío y la inconsciencia puestos por principio fundamental de táctica. Los funcionarios no pueden recurrir a peticiones colectivas que el Estado tenga que rechazar, en

muchos casos, atendiendo al bien común; no pueden apelar a la amenaza, puesto que, en su contrato tácito con el Estado, han prometido, implícita o explícitamente, cooperar de una manera permanente al servicio público; no pueden emplear el *sabotage* y el *boicottage*, por cuanto los medios y el material y los intereses que el Estado pone en sus manos no son del Estado, sino de la nación entera; no pueden, en fin, declarar la huelga y menos la huelga por solidaridad, porque han sido admitidos en sus empleos a condición de observar los reglamentos que rigen la Administración, de que forman parte. La huelga, en este orden, es el anarquismo más genuino, la vuelta a la vida de la naturaleza. No se concibe una huelga de policías sin que quede entregado el ciudadano a la contingencia de ser robado o asesinado en plena vía pública; ni huelga de magistrados sin que quede suspendida la acción de las leyes; ni huelga de médicos sin que quede expuesta una población a la muerte, la epidemia o la enfermedad con carácter de eventualidades irremediables. La víctima de esas huelgas no es el Gobierno, sino toda la masa nacional, y más los inocentes que los culpables, si los hay. Tratando esta cuestión en 1907, el ilustre Dussart resumió la discusión en un pensamiento que al presente ha conquistado las conciencias rectas de todos los ciudadanos ilustrados, cuando escribía: «Un funcionario, un cartero, verbigracia, se pone

en huelga bruscamente. ¿A quién perjudica? ¿Al Estado, que no escucha sus reclamaciones? No; a todo el mundo, a todos los que trabajan, obreros y patronos, a los pobres más que a los ricos, a la masa de los individuos que no son responsables de las faltas del Estado y que desearía que estuvieran bien pagados y que no fueran víctimas de injusticias. Una carta o un telegrama que no llega, es un enfermo que no tiene médico, es un moribundo que no tiene el consuelo de ver a los suyos, es una casa que se arruina porque no llegan los pedidos; a veces toda una región industrial o comercial, a veces todo el país. Una ley que legalizara eso sería injusta y peligrosa, y, por tanto, inadmisible... Por eso persisto en negar el derecho de huelga, lo mismo a los funcionarios de autoridad que a los de gestión. Si hay huelga, que sepan que hacen una revolución, una guerra civil y que se exponen a las sanciones severas; pero un procedimiento legal de reivindicaciones, jamás.» Y en otro lugar: «Aunque se le prohiba, puede la Corporación declarar la huelga, y contra eso hay que defender la sociedad. Hay que instruir un conjunto de penalidades rigurosas para el funcionario que viole de una manera grave y criminal el contrato o carta que le concedemos, negándose, verbigracia, a cumplir una función de la que dependa la seguridad nacional... Eso debe ir al Estatuto.» «¿Contra quién van—decía Barthou un día en la Cámara francesa—los

empleados de Correos en huelga? ¿Contra el ministro? ¿Contra el Gobierno? No; contra vosotros; van contra la nación entera. La cuestión está en saber si los Poderes públicos que representan la soberanía nacional pueden abandonar los intereses generales del país contra los funcionarios en rebelión.»

9.—Porvenir del sindicalismo.

¿Cuál es el porvenir que a la sociedad depara esa inmensa fuerza sindicalista, basada en el anónimo, en la ciega masa, en la musculosa barbarie del número, e impulsada por el implacable ideal del terror y del crimen? ¿Quiénes son y qué objeto persiguen esas fieras? ¿Son una especie de Santa Vehme o justicia secreta, que suprime inexorablemente a los que han despertado sus iras, y a los que, sin merecerlas, constituyen el blanco de ellas, simplemente porque ocupan los primeros puestos en la escala económica y en la jerarquía política? ¿Son anarquistas individuales, hienas sueltas, como los que vienen realizando en el curso de la historia atentados reales o de presidentes de república? Son, en todo caso, desde el primero hasta el último, inducidos, sugestionados, alucinados por las teorías que les inculcan los predicadores de la destrucción social. Si tal no fueran, ¿a qué escoger por víctima a gobernantes como Canalejas, durante cuya estancia

en el Poder no se ejecutaron sentencias de muerte dictadas por delitos relacionados con agitaciones sociales o políticas? No puede admitirse la suposición de que el exacerbamiento de los ánimos por la lucha política, aquí siempre viva, ha dado facilidades a los terroristas para ejercer su horrorosa profesión; mucho sin duda han influído en ello las campañas antigubernamentales de la Prensa encaminadas a buscar lectores y mantener entusiasmos antes que a mover el brazo criminal de revolucionarios y ácratas; mas lo que convierte al sectario en asesino, lo que hace germinar en su exaltado cerebro la idea del atentado, es su enemiga a la ley y a las autoridades. ¿A quién aprovecha la muerte de un presidente del Consejo de Ministros? ¿Sufre el Estado en general porque al jefe político y siempre a él se dirijan los tiros de los libertarios? ¿Quién no ve cuán absurdo es suponer que una institución tan sólida, tan compleja, tan vasta como el Estado venga a tierra por la inmolación del que la dirige? ¿Cómo creer, a no estar dementado como los adeptos de la anarquía, que semejante inmolación suprime ni altera siquiera el funcionamiento del organismo legislativo?

Mas no sólo es, a la vez que criminal, estúpidamente estéril la propaganda por el hecho: es también contraproducente en relación al fin último que persigue. Cualquier paso que en el terreno de la propaganda dé el anarquismo, redun-

da en perjuicio de su prestigio social. Parece que la opinión pública se despierta cuando uno de sus representantes es arrancado del escenario de la vida. Acaba por dudarse de que aun el anarquismo idílico e idealista, que persigue la utopía de una sociedad feliz, libre del mal y del dolor, sea inofensivo, y se acusa a sus defensores de que su lenguaje va, consciente o inconscientemente, encaminado a armar el brazo de los asesinos y fanáticos de tal sociedad. Y al mismo tiempo empieza a comprenderse que las bombas del anarquismo no se dirigen contra una persona, clase o jerarquía determinada, no: se dirigen contra el Estado, contra la sociedad, contra el progreso: son para arruinar y deshonrar la civilización. «No tienen (observa Roger) dirección social fija: estallan en barrios céntricos, en paseos donde lucen las gentes adineradas; estallan en calles comerciales, donde acude con preferencia la clase media a compras y regateos; estallan en barrios obreros y de gentes de vida libre; el sitio, el lugar, la clase de víctimas, es lo de menos.» Y en medio de esta gran desgracia que nos aflige, en medio de esta locura destructora que a todos acomete, se está preparando un movimiento general de reacción en el mundo. A pesar de las teorías y prácticas amorales que el bandolerismo político llamado anarquismo de acción propala, la sociedad no es bastante amoral todavía para dejarse imponer. Muy en contrario: la sociedad

quiere imponerse a los terroristas por medio de los gobiernos, logrando de aquellos gobiernos que no la defienden el permiso de defenderse ella misma por medio de la contrarrevolución aterradora y otras medidas restrictivas que, si no evitan los atentados, los hacen menos frecuentes. Hay quien pretende que estas medidas carecen de eficacia, alegando estadísticas, que parecen demostrar que en los países de mayor represión, los atentados no son menos, sino más frecuentes. Mas no debemos dejarnos alucinar por esas supuestas pruebas sacadas de la estadística. Los que las suministran no tienen en cuenta otras circunstancias que contribuyen a ese resultado. En todo caso, es falso lo que se dice ordinariamente y constituye para muchas personas un axioma indiscutible: que reprimiendo una superstición se la hace más fuerte. Me parece que semejante seguridad es más romántica que efectiva. Muchas represiones han triunfado. La espada de los musulmanes extirpó las supersticiones cristianas que deshonraban la sencillez y sublimidad del Evangelio de una parte del Asia y de toda el África, y afianzó el principio de la unidad de Dios en toda su pureza. Reprimir es un movimiento reactivo interior tan espontáneo y legítimo para la colectividad como para el individuo.

No pueden el anarquismo y el sindicalismo ser indiferentes a la sociedad contemporánea. En ellos se ha acumulado y concentrado con mayor

energía que la electricidad en los metálicos senos de una máquina, una potencia de voluntad negativa, de anormalidad espiritual, una atmósfera de fanatismo bárbaro, de iluminismo sanguinario, que se ha comparado al de los juramentados de Joló (quienes entraban en una población o puesto militar para morir matando), y que convierte a sus propagadores en tristes polichinelas de carne y hueso, galvanizados por apetitos que les devoran, por codicias que les consumen, por odios que les perturban, por ilusiones que les ciegan, pero rindiendo siempre pleito vasallaje a la rebelión, al inexplicable resorte propulsor de su demencia. Esos desesperados han conseguido algunos pequeños tri·unfos, debidos a la sorpresa que han causado a la sociedad sus actos de increíble audacia y su falta de sentido moral. Negando todas las instituciones y principios establecidos, han dejado estupefactas a las gentes razonables. Así como se ve muchas veces a una vaca y hasta a un toro pararse y huir ante una rata que sale bruscamente de un agujero, así vemos a nuestros burgueses asombrados y hasta obsesionados por tales energúmenos. Pero esto no puede durar mucho tiempo, y una vez pasada la primera sorpresa, estoy seguro de que la sociedad conservará el valor de su dignidad, no dejándose arrastrar por el pánico y arrostrando cívicamente el peligro.

El conde de Torreánaz participa de esta esperanza, y no cree que a la ilicitud de la propagan-

da anarquista pueda oponerse la libertad de pensamiento en cuanto al derecho considerado ilegislable. Para él, es inconcuso que no hay derecho alguno que no pueda y deba ser limitado por la acción del Estado, sino en razón, al fin, para que se da o para que se funda (que es siempre el bien según el concepto subjetivo que de él nos formamos), por lo menos, en razón a la necesidad de defensa del Estado, que representa la armonía de todos los individuos particulares, concepto objetivo y, por ende, legislable. Tal es el fundamento de la definición de los delitos que hace nuestro Código y hacen todos los Códigos del mundo, referentes al ejercicio de los derechos individuales garantizados por la Constitución. *Salus populi suprema lex esto.* Tal es la máxima aplicable a doctrinas que por sí mismas constituyen una provocación al delito, son una agresión del orden legal establecido por el asentimiento general del espíritu público y se emplean como arma de acción por quienes se anticipan a declararse en pugna con la conciencia nacional, renunciando espontáneamente a todo amparo de unos que niegan y cuya tutela no pueden, por consiguiente, requerir.

Para el colectivismo son los sindicatos el germen de la futura sociedad de iguales, en donde los trabajadores, libertados de sus amos, serán todos copropietarios de la riqueza común. No ignoran los colectivistas cuán imperfectos son

aún estos rudimentos, llamados, según ellos, a desarrollarse antes de llegar a ser organismos poderosos y jóvenes, capaces de eliminar los viejos organismos. Por eso aspiran a que los sindicatos adquieran mayor plasticidad para que el individuo no sea naturalizado por el grupo y, al mismo tiempo, que conserven suficiente cohesión para no destruirse en sus luchas contra el capital. Mas ¿cómo concebir una idea de acción común no limitada por particularismos profesionales? Yo, al menos, sólo la concibo en pequeñas sociedades compactas, independientes entre sí, no en una gran asociación, que precisamente por ser enorme y tener muchos miembros, acabaría pronto por disgregarse, tirando cada grupo de tendencias y temperamentos por su lado, o convirtiéndose en un rebaño sin iniciativas, conducido por unos cuantos hombres. La norma de organización judicial sería el comunismo ebionita, tal cual se realizó con paradisíaco encanto, pero tan efímeramente como todas las organizaciones comunistas, en la sociedad cristiana de Jerusalén. El mismo Malato señala las deficiencias de que adolecen los sindicatos obreros, la irresolución, el espíritu estrecho, legalista y autoritario, y confiesa que sus agrupacioner, indispensables para luchar en el terreno económico, deben, no obstante, sufrir con el tiempo una revolución moral, so pena de producir el advenimiento de un feudalismo obrero corroído por rivalidades inte-

tinas o el de un aplastante socialismo del Estado.

Al conde de Torreánaz quédale una esperanza: adoptar las tesis del sindicalismo, ya que no es el colectivismo, combatiendo el sindicalismo revolucionario por el sindicalismo de orden; penetrar el mundo socialista y aceptar aquellos de sus principios que sean susceptibles de ponerse de acuerdo con la evidencia de los hechos económicos; y oponer a la lucha de clases la cooperación de clases, y al neosindicalismo anárquico el viejo sindicalismo gremial, con las reformas y transformaciones que los tiempos actuales imponen como justo tributo al principio de libertad, que es el ambiente necesario de la vida moderna. En los tiempos medievales, aquella Florencia insigne, en cuya entraña se engendró la era augusta del Renacimiento, fué una sabia y admirable república, constituída por un armónico conjunto sindicalista de un mecanismo preciso y fácil. No voy tan allá que pida, con algunos sociólogos, que los sindicalistas hagan pesar su influjo orgánico en las esferas del poder legislativo y ejecutivo, pero tampoco estimo descaminadas las observaciones de un valioso y agudo pensador, el Padre Ibeas: «¡Cuántas veces las banderas *de los* gremios y hermandades se sumaron al pendón real en los comienzos de la Edad Moderna para abatir el orgullo y contrariar la sinrazón de los señores!» A la manera de entonces deben hoy

los gremios contrarrestar y destruir el poder omnímodo y detestable de los señores feudales políticos, los caciques, independizándose de ellos por la acción colectiva y sustituyéndoles en la representación popular y en el ejercicio de la soberanía. Las leyes favorecen esta acción reivindicativa y purificadora, y las leyes las pueden hacer cumplir los sindicalistas por presión. Es preciso que los sindicalistas hagan oír su voz sobre las oligarquías reinantes, que se apoyan en un artificio y no representan el sentir del pueblo ni son sus palpitaciones. Contribuirán así a la mejora social de los individuos que las forman, porque el bien de la patria en bien de todos los ciudadanos cede. ¿No ha de ser también un estímulo de la actividad profesional y civil de los sindicalistas la buena pro de la patria en que viven? Algunos creen que los sindicalistas son poco patriotas porque no hablan a todas horas de patriotismo como ciertos hombres públicos, y precisamente eso es señal de fuerza en sus sentimientos patrióticos, los cuales a la manera de los amores son menos parlanchines cuanto más hondos... El carácter impulsivo de nuestros sindicalistas (¡meridionales al fin!) les hará juzgar muy parsimonioso y tardo ese procedimiento reivindicativo y depurador de sus derechos y de la atmósfera, respectivamente, en que han de desenvolverse, pero no deben olvidar que en las obras de la naturaleza y de la voluntad y el entendimiento, la

solidez está en proporción inversa de la premura con que han sido realizados. *Patience et longeur de temps font plus que force et que rage*, dice un proverbio francés. Al fin la victoria del derecho no es nunca resultado de la violencia, sino del imperio progresivo de las necesidades humanas sobre las condiciones vitales que se las oponen. ¿Acaso la evolución verificada en nuestras leyes de veinte años a la fecha y en sentido sociológico, no han sido efecto de ese impulso reformista pacífico de que venimos hablando? ¿Y no significa más esa evolución para el bien de la clase obrera, no es más honda la transformación que ella ha operado en el estado de ésta, que todas las conquistas democráticas logradas en las múltiples revoluciones del siglo XIX? ¡Si la revolución es, a veces, un regreso, en la evolución de los usos y de los preceptos legales! Se probaría fácilmente analizando las consecuencias que la Revolución francesa produjo en las relaciones del individuo con la autoridad, y del obrero con la ley y el capitalismo. Esforzarse, pues, individual y colectivamente, y sustentados en el derecho para que el derecho sea cada vez más expresión exacta de la justicia o de la verdad, y la práctica del derecho hija del amor y el fin del derecho, y de su práctica el desarrollo perfecto y perenne de la vida humana, he aquí la misión y el deber de los sindicalistas como de todo hombre, ya que todo el que vive en sociedad debe

esforzarse por hacerla perfecta, y sociedad perfecta, según San Agustín, es aquella *cujus rex veritas cujus lex charitas, cujus modus aeternitas*.

IV

EL BOLCHEVISMO

1.—Caracteres esenciales de la dictadura bolchevista.

Es preocupación bastante extendida el suponer que el crítico de la revolución rusa no necesita tener en cuenta para nada el documento constitucional de 10 de junio de 1918, en que han cristalizado los ideales de tan formidable revolución, y que en sus juicios no debe intervenir para nada la consideración del nuevo régimen moscovita, antiliberal, antidemocrático, ultrasocialista, que se dice, por ahora, *maximalismo* o *bolchevismo*, y que ha acabado, por el terror y la fuerza, con los artificios de la antigua organización prevaleciente en el Imperio de los Zares. Tal idea, muy conforme con la condición del gran público, que bebe sus informaciones en las insuficientes o alteradas fuentes de una Prensa aduaneada por la censura internacional, ha sido sometida muy recientemente a severo y concienzu-

do examen por el profesor Saldaña en su libro intitulado *La revolución rusa*. Lo natural es que, antes que nadie se atreva a pronunciarse sobre el terror rojo, la fuerza dictatorial y el flujo de sangre en la Rusia bolchevique, tome lección adecuada de los hechos contenidos en el germen normativo de las leyes y de las líneas jurídicas del sistema social de los *Soviets*. Y esto es lo que hace el profesor Saldaña, el rótulo de cuya obra, aunque de suyo escueto y concreto, no denota a pesar, o causa de ello, todo el fondo o contenido de la obra misma, más amplio del que parece indicar el rótulo, pues en sus páginas se encierra, no sólo una serie de notas sociológico-comparativas concernientes a la diferencia entre la revolución rusa y las demás revoluciones pasadas y presentes y entre la Constitución moscovita y otras Constituciones históricas, sino que también un estudio analítico de los problemas que suscita lo que el autor llama «política perfeccional».

Hay, sin duda, algo y aun mucho de ilusorio optimismo en el procedimiento seguido por el profesor Saldaña, al atenerse y reducirse a la apreciación de la «letra» de los textos Constitucionales (y claro está, que al «espíritu» de su contenido ideológico también), evitando mirar a la manifiesta incapacidad de los bolcheviques para constituir en la práctica un orden positivo más racional y completo que el destruído por la revo-

lución rusa. Harto nos dice la experiencia de todos los siglos que las más bellas legislaciones escritas, los más admirables Códigos teóricos, han correspondido muchas veces a estados sociales de disolución, anarquía e incumplimiento de las normas de derecho más elementales. Pero justo es observar al mismo tiempo que, si con relación a las actuales y circunstanciales vicisitudes políticas del bolchevismo, esa actitud del profesor Saldaña convencerá a pocos, la cuestión cambia de aspecto cuando se estima su labor de sociólogo y de jurista, en que la seriedad de los historiadores «hacia atrás» quede por bajo de la agudeza del crítico de las leyes, que hace historia «hacia adelante». Aun para los más apasionados y prevenidos contra el bolchevismo, los vicios de esta concepción, así en su matiz autoritario, como en el revolucionario, como en el doctrinario, no pueden oscurecer la índole, rudamente original, de esa Constitución milagrosa «obra de un poder diabólico», y cuya aplicación cambiará en muchos aspectos la vida de Rusia y quizá del orbe civilizado. Si fuera injusto no parar mientes más que en el aparato legislativo o formalista de la revolución rusa, no lo sería menos contentarnos con el efecto psíquico producido por episodios callejeros, tristes o trágicos que nos describen periodistas sin preparación, y que constituyen el lamentable bagaje de cuantas revoluciones en el mundo han sido.

Todo o parte, el libro del profesor Saldaña tiene el mérito indiscutible de haber rectificado muchos de los errores que hoy pululan respecto del hecho de autos. Viniendo después de todo lo escrito y publicado en Europa con referencia a la revolución rusa, no sólo completa las lagunas, sino que subsana las faltas en que han incurrido sus predecesores, cuyos trabajos casi no contienen más que documentación literaria, farfulla declamatoria y crítica incomprensiva. Además, y por lo que toca al texto de la Constitución, tal como esos trabajos lo traen, nótase que faltan en él títulos de capítulos, partes de artículos, y aun artículos enteros. Nótase asimismo que las traducciones son horrorosas, y que algunas dan hasta la fecha equivocada. Nuestro profesor, por lo contrario, nos proporciona, por vez primera, el texto íntegro, en traducción directa e inédita del texto oficial ruso, «y obtenido por vía que garantiza toda autenticidad». (El autor parece insinuar con esto, haberlo obtenido mientras desempeñó a las órdenes de Burgos Mazo un cargo de confianza en Gobernación.)

Pero el mérito principal del libro del profesor Saldaña es el de haber determinado *sine ira et studio*, los caracteres esenciales de la dictadura bolchevista. Lo que interesa, sobre todo, en ella, es que mientras llega el día de consagrar plenamente la socialización del poder cuyo fin próximo será la consustancialidad comunista de in-

dividuo y Estado, no se tolera por más tiempo la situación desairada y violenta de los colectivistas a lo Kautsky, ni izquierdistas ni derechistas en punto a táctica revolucionaria y que se están pasando al centro y vacilando, sin principios fijos, entre el marxismo radical y el oportunismo posibilista. Frente a estos profesionales del equívoco, el bolchevismo ha emprendido la instauración de la dictadura proletaria, según la comprende y practica Lenin, así como la presión y despojo de las clases burguesas y la organización de la explotación económica mediante férrea disciplina popular. Los socialistas reformistas suponen y afirman que el proletariado necesita del Estado. Lenin ni aun admite que el Estado sea simplemente el proletariado organizado como clase gobernante. El Estado es como definieron Marx y Engels, producto y manifestación de los antagonismos irreconciliables de las clases, y suprimidas éstas, aquél debe también quedar suprimido.

Otro carácter esencial de la dictadura bolchevista es haber echado sobre sí una doble y excesiva empresa social, inspirándose tal vez en las ideas del viejo *populismo* revolucionario (partido aparecido en 1876). Los *populistas* o populares *(narodnyi)* creían que Rusia, siendo un país agrícola por excelencia, podría pasar al socialismo, sin haber atravesado previamente por el capitalismo. Los bolcheviques sin haber pa-

sado maduramente por la revolución histórica efectuada en todos los pueblos (la revolución liberal, burguesa o capitalista, que echa abajo el antiguo régimen autoritario y feudal), se ha lanzado atrevidamente a la segunda. Los populistas tenían una gran fe en el socialismo «instintivo» de la masa campesina y profesaban cierto menosprecio al marxismo con su fe en la misión histórica del proletariado. Los bolcheviques, incrédulos con relación a todos los socialismos sentimentales, pero fanáticos del credo marxista, han empezado a luchar a brazo partido contra los nobles privilegiados y contra la burguesía rica, frente a la Iglesia ortodoxa oficial, «crisma de las castas dominadoras», y ante los ejércitos regulares, «guardia de las empresas agobiantes», puesto que el monopolio industrial es el «equivalente plutocrático de los privilegios aristocráticos».

Por último, los bolcheviques no quieren ni oír hablar siquiera de la segunda Internacional (1899 a 1914), y condenan todas las tentativas encaminadas a «galvanizar el cadáver», sobre cuya tumba entonan un verdadero *De profundis*. Por eso se negaron a participar en la Conferencia Socialista de Berna; por eso han levantado la bandera de la tercera Internacional, a cuyo programa en embrión acaba de adherirse (25 junio 1920) el partido colectivista español por 8.269 votos contra 5.016 y 1.615 abstenciones. Con esta tercera Internacional, los bolcheviques aspiran modes-

tamente a dominar el proletariado mundial desde Rusia.

2.—Mencheviques y bolcheviques.

Después de la época del nihilismo (1860) y de las sociedades secretas, o séase, desde que el socialismo (sofocado a veces, pero no ahogado, por la represión de los regímenes autocráticos), pudo hacer valer sus doctrinas y aun en parte propagarlas a la luz del día, los marxistas rusos se dividieron en minoritarios, minimalistas o *mencheviques*, y mayoritarios, maximalistas o *bolcheviques*, expresión esta última que el propio Lenín encuentra «falta de sentido y bárbara», aunque no expresa otra cosa que el hecho meramente accidental de que en la Conferencia de Londres y Bruselas de 1903 la fracción avanzada e intransigente de los colectivistas rusos tenía mayoría *(bolshinctvo)*. «Tal vez ahora (escribía Lenín en 1917) que las persecuciones sufridas en julio y agosto por nuestro partido, como víctima de la democracia de la clase media republicana y *revolucionaria*, han hecho de la palabra *bolchevique* un nombre universalmente respetado, y cuando, además, estas persecuciones significan un gran paso histórico hacia adelante dado por nuestro partido en su desarrollo *real*, tal vez ahora hasta yo vacilaría antes de repetir mi propuesta del mes de abril en el sentido de cambiar

el nombre de nuestro partido, sustituyéndolo por el de *comunismo.*»

Aunque la cuestión del nombre del partido es infinitamente menos importante que su programa político y contenido ideológico, en la práctica y tratándose de las masas rurales, no podría decirse esto de un modo absoluto. Tasin cuenta al caso una anécdota asaz sabrosa. En un pueblo y durante la celebración de un *meeting*, un campesino definió la diferencia entre los mencheviques y los bolcheviques, observando que los mencheviques eran los que querían dar a los aldeanos lo *menos* posible de la tierra *(menche* en ruso significa *menos)*, mientras que los *bolcheviques* eran los que querían darles lo más posible de la tierra *(bolche* en ruso significa *más)*. Los asistentes comprendieron perfectamente la diferencia, y, como era natural, votaron todos con entusiasmo en favor de los bolcheviques, con los cuales en el Poder érales dable obtener mucho más que con los otros.

Antes de la revolución de 1917 y dentro del socialismo, el movimiento obrero ruso se determinó en las dos corrientes naturales de todos los movimientos que tienden a sustituir un régimen por otro: la *posibilista*, que se satisface con plantear el sistema en la parte y bajo la forma que las circunstancias permitan, y la *intransigente*, que quiere implantarlo de una vez y por completo. A este deslinde de campos vinieron a parar por di-

tintos caminos los partidos socialistas: por *diferenciación* los unos y por *concentración* los otros.

3.—Doctrinas sociales de Lenin.

Todo el pensamiento subversivo de este eslavo tenaz, nuevo Graco, Espartaco modernizado y Danton redivivo, gira alrededor del sistema colectivista como un satélite alrededor de su planeta. Las obras maestras de Lenin sobre *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y sobre *La cuestión agraria*, están inspiradas en Marx y en Engels. En sus escritos menores, principalmente en *Las dos tácticas de la democracia social* (1905) se sitúa en el mismo punto de vista aunque sin llegar siempre al radicalismo comunista y revolucionario. Finalmente, en *El Estado y la revolución proletaria* (1917) y en *Los problemas del poder sovietista* (1918), levanta la puntería y generaliza el ataque contra todos los enemigos del socialismo antidemocrático, que lleva casi a los confines del anarquismo puro. Dura y acerada es la crítica que Lenin hace de todas las instituciones liberales, pero aún es mayor su inquina contra los que llama «traidores» a los principios marxistas y engelsianos, cuya consecuencia suprema se resume en la completa e irrefragable desaparición de la propiedad y del Estado, de la familia burguesa y del derecho político.

En las doctrinas sociales de Lenín no queda rastro de las presunciones fundamentales que, en último término, sirven de sostén a los principios de la democracia en la clásica filosofía del derecho, pues en ellas se llega a considerar el sufragio universal como jugo *venenoso que destila el error en las conciencias de los hombres.* El Estado democrático es un instrumento de explotación de las clases oprimidas. «La omnipotencia de la riqueza está más asegurada en una república democrática, porque no está sometida a las formas políticas odiosas del capitalismo. La república democrática es la forma política más adecuada para el capitalismo, y por esa razón, cuando el capitalismo ha clavado la garra (empleando a los Paltchinski, Chernov y Treretelli) su poder está asegurado de un modo tan firme, que no hay cambio de personas, partidos e instituciones capaz de echarlo por tierra. La república burguesa le pertenece... El sufragio universal es un medio que contribuye directamente a asegurar la dominación capitalista. El sufragio universal, como dice Engels, en palabras que resumen la ya larga historia de la democracia social alemana, es un índice de la madurez de las clases trabajadoras; no puede ni podrá jamás añadir algo más al actual estado social.»

Si bien Lenín sistematiza la índole económica de la transformación social con tanto vigor como Marx y Engels, no es menor el que pone en ha-

cer afirmaciones claras sobre la sociedad futura, evitando esa especie de fatalismo que de los socialistas posibilistas parece haberse apoderado. «Nos proponemos como objetivo final, la tarea de la abolición del *Estado*, es decir, de toda violencia sistemática y organizada, de toda forma de violencia contra el hombre en general. No esperamos el advenimiento de un régimen social en que no rija el principio de subordinación de la minoría a la mayoría. Pero al luchar en pro del socialismo, estamos convencidos de que se desarrollará hasta convertirse en comunismo y de que, con esto, desaparecerá la necesidad de emplear la fuerza para *someter* unos hombres a otros, una sección de la sociedad a otra, puesto que la gente se *acostumbrará* a respetar las condiciones elementales de la existencia social sin violencia y sin esclavitud.»

O dicho con otras palabras, que expresan un concepto más concreto y más preciso: «El desarrollo progresivo, esto es, hacia el comunismo, tiene que venir a través de la dictadura del proletariado, y no puede ser de otro modo, porque no hay nadie más que pueda *romper la existencia* de los capitalistas, explotadores, ni otro modo de hacerlo. Y la dictadura del proletariado (es decir, la organización de la vanguardia de los oprimidos bajo la forma de clase dominadora para el fin de aplastar a los opresores) no puede producir meramente la expansión de la democracia. *Junto*

con la inmensa expansión de la democracia, que, por primera vez, será democracia para los pobres, democracia para el pueblo, y no democracia para los ricos, la dictadura del proletariado estará obligada a establecer una serie de restricciones a la libertar que hoy gozan los opresores, explotadores y capitalistas. Tenemos que aplastarlos a fin de libertar a la humanidad de la esclavitud del salario; su resistencia debe ser vencida por la fuerza. Es evidente que cuando hay supresión tiene que haber violencia y, entre tanto, no puede haber libertad ni democracia.»

Volviendo al propósito principal, una nueva dificultad se ofrece aquí, que sirve a Lenin para acabar de poner más en claro algunas cuestiones controvertidas. «Los explotadores, desde luego, son incapaces de suprimir las actividades legítimas del pueblo, sin una maquinaria complicadísima para la realización de este deber. Pero *el pueblo* puede suprimir a los explotadores con una *maquinaria* muy sencilla; más aún, casi sin *maquinaria* alguna, sin ningún aparato especial; con sólo la *organización de las masas armadas*, tales como los Consejos de Representantes de los obreros y de los soldados, podemos observar, anticipándonos a los acontecimientos. Finalmente, sólo bajo el comunismo llegará a ser enteramente innecesario el Estado, porque no habrá *nadie* a quien suprimir; *nadie* en el sentido de *clase*, en el sentido de lucha sistemática contra determina-

da parte de la población. No somos utopistas, y no negamos la posibilidad y la inevitabilidad de que los *individuos* cometan excesos ni la necesidad de suprimir tales excesos. Pero, en primer lugar, para esto no se necesita maquinaria especial, ni instrumento especial de represión. Eso lo hará la misma nación armada, tan sencilla y tan rápidamente como cualquier multitud de hombres civilizados, aun en la sociedad actual, separa a dos combatientes o no permite que se ultraje a una mujer. Y, segundo lugar, sabemos que la causa social fundamental de los excesos que violan las reglas de la vida social, es la explotación de las masas, de sus necesidades y de su pobreza. Supriméndose esta causa principal, los excesos comenzarán a *desaparecer gradualmente*. No sabemos con qué rapidez ni por qué etapas, pero sabemos que disminuirán poco a poco. Con su desaparición gradual, el Estado irá desapareciendo también. Marx, sin lanzarse a la utopía, describió detenidamente lo que *ahora* puede considerarse seguro respecto de la era futura, la diferencia entre las fases o etapas inferiores y superiores de la sociedad comunista.»

Aquí termina la parte profética puramente convencional. Lo que sigue es profetismo positivo: «Desde el punto de vista del capitalismo, es fácil declarar que, semejante orden social, es «pura utopía», y burlarse de los socialistas porque prometen a cada uno el derecho de recibir de la so-

ciedad, sin ninguna vigilancia de la labor de los ciudadanos, ilimitadas cantidades de trufas, automóviles, pianos y demás. Todavía, la mayor parte de los *sabios burgueses* hace uso de burlas por el estilo, pero con eso no hacen más que revelar a la vez su ignorancia y el interés material que lo liga a la defensa del capitalismo. Ignorancia, porque nunca ha pasado por la cabeza de ningún socialista *prometer* que se llegará a la fase superior del comunismo y la *predicción* de los grandes socialistas de que esa fase llegará a imperar, no se apoya ni en el *actual* poder de producción del trabajo, ni en el hombre *actual*, de perezosa inteligencia capaz de echar a perder, por falta de reflexión, los tesoros de la riqueza social y capaz de pedir lo imposible. Mientras no se haya alcanzado la fase *superior* del comunismo, los socialistas exigen que la *sociedad y el Estado* dominen y regulen *del modo más estricto*, la cantidad del trabajo y la cantidad del consumo, sólo que este dominio *comenzará* con la expropiación de los capitalistas, con el dominio de los obreros sobre los capitalistas, y deberá llevarse a cabo, no por medio de un Gobierno de burócratas, sino de un Gobierno de *obreros armados*. La interesada defensa del capitalismo que hacen los ideólogos capitalistas (y sus adherentes como Treretelli, Chernov y Compañía), consiste en *sustituir* con sus disputas y discusiones sobre el futuro lejano la discusión de las cuestiones esen-

ciales, imperativas, *del día*, la expropiación de los capitalistas, la conversión de *todos* los ciudadanos en obreros y empleados de un solo gran *Sindicato*—el Estado entero—, y la completa subordinación de todo el trabajo de este Sindicato a un Estado realmente democrático, al *Estado constituidos por los delegados de los Consejos de obreros y soldados*. En realidad, cuando un sabio catedrático y a la cola de éste sus filisteos y todavía detrás de los Treratelli y Charnov, hablan de utopías absurdas, de las promesas demagógicas de los bolcheviques, de la imposibilidad de *traer* el socialismo, piensan en la fase o etapa superior del comunismo, la cual nadie ha prometido y ni siquiera trata nadie de *traer*, porque no puede *traerse*. Y ahora llegamos al problema de la diferencia científica entre el socialismo y el comunismo, de la cual habló Engels en su discusión, arriba citada, sobre la inexactitud de la expresión «demócrata socialista». La diferencia política entre la fase primera o inferior del comunismo, y la fase superior, parecerá, con el tiempo, enorme; pero sería ridículo insistir en ella ahora, bajo el capitalismo, y tal vez sólo algún anarquista aislado podría concederle importancia primordial, si es que todavía hay entre los anarquistas gentes que no haya aprendido nada de la conversión a estilo Plejanov, de los Kropotkin, los Grave, los Cornelisen y otras «lumbreras directoras» que llevan el anarquismo al

16

Social Chauvinismo o al *Anarco Qusquantoutismo*, como humorísticamente lo expresa uno de los anarquistas (Gay) que todavía conservan su honor. Pero la diferencia científica entre el socialismo y el comunismo es clara. Lo que generalmente se llama socialismo es lo que Marx denominó fase primera o inferior de la sociedad comunista. Como los medios de producción se conviertan en propiedad pública, la palabra comunista puede aplicarse a esa fase, con tal de que no olvidemos que no se trata del comunismo pleno. La gran importancia de la explicación de Marx, es ésta: «que aquí también aplica de modo congruente su dialéctica materialista, la teoría de la evolución, considerando el comunismo como cosa que por evolución nace del capitalismo».

De la lectura de los últimos escritos de Lenin se deduce que, aunque Rusia siga siendo un país que reune las condiciones necesarias para que una revolución domine, los lodos y salpicaduras de esta revolución no son accidentes sin importancia. «Internacionalmente, situación en extremo penosa y difícil; necesidad de maniobrar y retroceder; período de espera de nuevas explosiones de la revolución, que germina de un modo horriblemente lento en Occidente. En el interior del país. En el interior del país, período de construcción lenta y de concentración despiadada, de lucha seguida y obstinada entre la severa disciplina proletaria y el elemento de la pequeña

burguesía, que amenaza anarquía y disolución. Tales son, en pocas palabras, los rasgos característicos de la fase especial de la revolución socialista que estamos viendo. La tarea es dificilísima, y los que están levantando piedra a piedra el nuevo edificio social, chocan con numerosos obstáculos: malevolencia de un lado, incomprensión de otro. Pero estos fenómenos son inevitables, sobre todo en un pueblo atrasado como Rusia, desgarrado por una guerra reaccionaria, donde la revolución socialista ha comenzado mucho antes que en los países más adelantados. En Rusia, donde predominan los pequeños propietarios, y donde la clase proletaria no constituye más que una pequeña minoría, la influencia moral de la pequeña burguesía y de sus ideólogos se hace sentir a cada paso y obstaculiza la acción socialista. Esta burguesía, crispada por los horrores de la guerra, de la ruina, del hambre y del desorden, se agita histéricamente; busca, desesperada, una salida; vacila entre la revolución y la reacción, y las más de las veces patalea de dolor o de rabia. Sobre una base social de esta suerte es imposible edificar nada.

Hay, pues, que renunciar a esta base y apartar despiadadamente del camino de la revolución a esa pequeña burguesía miedosa, vacilante, indecisa. Y sólo una clase fuerte, que siga su camino sin vacilaciones, que no pierda el coraje ni quede sumida en la desesperación ante los trances difí-

ciles, sólo una clase semejante puede dirigir las masas laboriosas y explotadas. Esta clase es el proletariado. Sólo él desconoce los arrebatos histéricos y camina con el paso firme de los férreos batallones hacia el supremo fin último, hacia el verdadero socialismo que ha de salvar el mundo.»

Hasta la fecha, Lenin sigue en el Poder, gobernando, en el histórico *Kremlin* de Moscú, que se encuentra perfectamente guarnecido, el enorme país ruso, y amenazando, desde allí, con conmover el régimen social que prevalece en todo el planeta. Lenin usa la pompa de un zar, y se le rinde un homenaje que no hubiera desdeñado su tocayo el difunto emperador Nicolás II. Esta soberbia posición política le ha dado una insolente confianza en el triunfo de sus ideales. Tan convencido está de que la revolución rusa, como la francesa, regenerará el Globo, que en una entrevista que concedió al periodista norteamericano Miner, le preguntó que cuándo llegaría la conmoción bolchevista a los Estados Unidos, y se expresó en términos poco claros acerca de la disposición del Gobierno de Rusia a pagar la deuda que le resulte con la *Entente*. «Tenemos confianza en la victoria—dijo, enfáticamente, Lenín—, en el caso de que la *Entente* pretenda cometer con nosotros alguna injusticia. No toleraremos la instalación de una *Sociedad de Naciones* como la que parece proyectarse, pues Wilson es sumamente astuto, y nos llevaría a tener que

habérnoslas con una liga puramente imperialista.» Lenin añadió que si los aliados enviaban pequeños ejércitos, los derrotarían fácilmente los bolcheviques, y que si se les ocurría mandar ejércitos poderosos, sería lo mismo, porque Rusia está decidida a sostener una guerra grande, que prenda el fuego de la revolución en el mundo entero.

4.—Doctrinas sociales de Trotski.

Se ha parangonado a Trotski con Pedro el Ermitaño, con Savonarola, con Robespierre, y él aparece verdaderamente en su estructura espiritual y en su vida toda como un misionero, un apóstol y un revolucionario. Sobre todo como un revolucionario, es decir, como un hombre de acción, cuya táctica constante e invariable se reduce a emplear los procedimientos más expeditivos para lograr los fines más extremos. No se le pasó por alto esta nota al penetrante ingenio del Padre Ibeas: «Trotsky nació para revolucionario, e intelectual y moralmente está moldeado para cumplir esa misión. El explica el dinamismo rotundo y devastador del credo bolchevista. Naturalmente, él y la pasividad carneril de las clases burguesas del coloso ruso, moldeadas según el tipo del *Príncipe de Soloviev*. La estúpida doctrina tolstoiana de no oposición al mal parece haber sido el fondo espiritual de la clase media y la alta de

la sociedad rusa. ¡Así han resultado esas clases y esa sociedad!...»

No es posible exponer aquí por extenso las curiosísimas e interesantes apreciaciones que sobre aspectos negativos y positivos de la revolución y del régimen maximalista hace Trotski en su obrita sobre *El triunfo del bolchevismo*, en el volumen rotulado *El bolchevismo ante la guerra y la paz del mundo*, y en el discurso que lleva por título *Disciplina, trabajo y orden salvarán a la República Socialista de los Soviets*; producciones las tres publicadas en 1918. No es tampoco necesaria una exposición demasiado prolija, porque Trotski, en rigor, no trata de todos los varios aspectos de la ideología bolchevista; no es su labor, en definitiva, labor de sociólogo, aunque el sociólogo pueda sacar de ella muchas enseñanzas y no pocos elementos de juicio para estudiar con conocimiento de causa esa *revolución en permanencia*, que diría Luis Blanc; es, más bien, la labor de político, y de un político inspirado, hasta cierto punto, en la lección de una serie de *crisis educativas*, ni doctrinarias y teoréticas, como en Marx, ni catastróficas y apocalípticas, como en Engels, sino reales y positivas, aunque guiadas siempre por el ideal marxista y el criterio engelsiano. En efecto; para justificar su apartamiento de las costumbres liberales y su renuncia a la lógica de las instituciones democráticas, Trotski comienza la tarea de una manera que pudiéramos llamar ex-

perimental. También Lenin recuerda al mismo propósito lo acaecido en Rusia durante los seis meses que siguieron al 27 de febrero y 12 de marzo de 1917. Los puestos públicos, que antes se daban preferentemente a miembros del «pueblo libre» (*Narodna Volia*) de los «cien negros» (*Negr*) y otras asociaciones fueron botín de los cadetes, mencheviques y socialistas revolucionarios. Nadie pensaba en reformas serias. Todas se aplazarían hasta la reunión de la Asamblea Constituyente, que a su vez quedó aplazada hasta el fin de la guerra. Pero no fué necesaria Asamblea Constituyente alguna para repartir despojos, para tomar carteras, para nombrar subsecretarios y gobernadores generales, para hacer, en suma, todo lo que hace un ejército de conquista. No ser esta manera de razonar de Lenin debida a las circunstancias de actualidad, intentó probarlo Kautsky, en una serie de artículos que luego reunió en folleto. Lenin le contestó en un artículo violentísimo, que publicó el *Vorwaerts*, periódico socialista de Berlín, y en el que el jefe del bolchevismo clasifica a Kautsky entre los «bandidos infames y lacayos de la burguesía», que han dado origen al oportunismo. Kautsky recogió el guante y volvió a la carga en su libro *Der Schrecken und der Communismus*, donde califica con los epítetos más duros al bolchevismo, al que califica de «caricatura del socialismo». En cuanto a Trostki, discurre por el mismo estilo

que Lenin: «Si, de acuerdo con la lógica de las instituciones democráticas, las organizaciones sovietistas hubiesen entregado el poder al partido de Kerensky y Chemor, el nuevo gobierno, desacreditado e impotente, no habría producido otro resultado que aumentar la confusión en el país, sin evitar por eso una caída estrepitosa al cabo de tres o cuatro semanas. Los grupos sovietistas resolvieron evitar aquella complicación inútil, reduciendo al mínimum la experiencia histórica que se les presentaba, y disolvieron la Asamblea Constituyente el mismo día de su primera reunión. Esto ha sido causa de graves acusaciones contra nuestro partido. No puede negarse que la disolución de la Asamblea Constituyente produjo una impresión muy desfavorable en los centros directores de los partidos socialistas del Oeste, y que un acto necesario, políticamente inevitable, fué presentado como obra de la tiranía partidista de la arbitrariedad sectaria. Kautsky, con su invariable pedantería, explicó en una serie de artículos las relaciones mutuas entre el socialismo revolucionario y la democracia. Pretendió demostrar que la observancia del principio democrático ha sido siempre favorable a las clases laboriosas. Esto es verdad, en términos generales, y tomando los hechos en conjunto; pero Kautsky redujo una verdad histórica a una vulgaridad profesional. Si es verdad que siempre resulta ventajosa para el proletariado llevar a las últimas

consecuencias la lucha de clases, y aun ejercer su dictadura dentro del cuadro de las instituciones democráticas, no es verdad que la historia presente invariablemente circunstancias propicias para combinaciones de ese género. La teoría de Marx no implica de ningún modo que los acontecimientos creen condiciones *ventajosas* para el proletariado. Hoy es difícil decir cuál habría sido el curso de la Revolución si la Asamblea Constituyente se hubiera formado en el segundo o tercer mes del nuevo régimen. Probablemente los socialistas revolucionarios y mencheviques, predominantes a la sazón, se habrían hundido en el descrédito, juntamente con la Asamblea, no sólo a los ojos sovietistas, sino ante las masas populares más atrasadas, cuya suerte hubiera estado ligada por fuerza, no al sovietismo, sino a la Asamblea Constituyente. En tales circunstancias, la disolución de este cuerpo habría sido seguida de nuevas elecciones, evidentemente favorables a la izquierda. Pero el curso de los acontecimientos tomó otro rumbo. Las elecciones para la Asamblea Constituyente se hicieron nueve meses después de iniciada la Revolución, y en aquel momento la lucha de clases alcanzaba tal grado de intensidad que rompió el recipiente democrático por presión interna de su contenido.»

Trotski establece en pocas palabras la diferencia que hay entre el papel político de los *Soviets* y los órganos democráticos del Gobierno libre.

BIBLIOTECA

«Los filisteos nos han dicho en más de una ocasión que los nuevos Consejos municipales y *Zemstvos* (1), elegidos por sufragio universal, son infinitamente más democráticos que los *Soviets*, y reflejan más fielmente las aspiraciones de todo el pueblo. Este criterio democrático formalista carece de sentido en tiempo de revolución. En efecto, la revolución se caracteriza por el rápido cambio que se efectúa en la conciencia de clases. Ciertos grupos del pueblo, que adquieren experiencia, revisan las ideas consagradas, forman concepciones nuevas, deponen a sus antiguos jefes, nombran otros y avanzan con ellos. En tiempos de revolución, las organizaciones democráticas establecidas sobre la base complicada del sufragio universal, quedan inevitablemente fuera del desarrollo que toman las ideas políticas de las masas. No así los *Soviets*. Éstos dependen directamente de grupos orgánicos, tales como talleres, fábricas, minas, compañías, regimientos, etcétera. Es verdad que en estos casos no existen las garantías legales de una elección exactamente computada como en el caso de los Consejos municipales y de los *Zemstvos*, pero hay las garantías más importantes del contacto directo e inmediato del diputado con sus electores. El miembro del Consejo Urbano o *Zemstvo* depende de una masa amorfa de electores que lo invisten de una

(1) Organismos parecidos a nuestras Diputaciones provinciales.

autoridad anual y se disuelven inmediatamente. Los electores del *Soviet*, por el contrario, permanecen constantemente ligados unos con otros por las condiciones mismas de su existencia y de su trabajo cotidiano. El diputado está siempre sometido a la fiscalización directa de los electores y en cualquier momento éstos pueden darles nuevas instrucciones, censurarlo, revocar su mandato y nombrar otro representante.»

Llevemos ahora por vía de deducción esta materia, que es de importancia. Para probar que no puede la democracia competir con el bolchevismo, ni disputarle su cetro, Trotski escribe: «Como marxistas, jamás hemos sido partidarios del formalismo democrático. En una sociedad dividida por una razón de clase, las instituciones democráticas, lejos de anular la lucha de unas clases con las otras, no hacen sino dar a los intereses de esas clases una forma imperfecta de expresión. Las clases pudientes tienen siempre a su disposición millares de medios para alterar y adulterar la voluntad de las clases laboriosas. En tiempos de revolución, las instituciones democráticas son todavía menos adecuadas para servir de expresión a las luchas de clases. Marx llamó a la revolución *la locomotora de la historia*. Una lucha franca y directa por la conquista del Poder, capacita a las masas trabajadoras para adquirir en breve tiempo tesoros de experiencia política y pasar rápidamente de un estado a otro en el pro-

ceso de su evolución mental. La pesada máquina de las instituciones democráticas no puede seguir ese rápido movimiento y tiene un retardo tanto mayor cuanto más vasto es el país y más imperfecto el material técnico de que dispone la democracia.»

Este socialismo no hace ya juego de sutileza, como en tiempo de Proudhon, ni evade o finge ignorar el problema de las relaciones entre el Estado y la revolución social, como los más conocidos teorizantes de la Segunda Internacional, cuyo creciente oportunismo condujo al descrédito y a la ruina a esa agrupación. Bien muerta está —dice Trotski—. Es un hecho trágico que no puede ocultarse más que a los ciegos. Los partidos socialistas de los dos grupos beligerantes han capitulado vergonzosamente en 1914 ante el imperialismo y el militarismo. La gran guerra ha sido un rudo golpe para el principio nacionalista. Los partidos socialistas de la época que termina también eran nacionalistas; por sus organizaciones, por su actuación y aun por su mentalidad estaban como incrustados en los cuadros del Estado nacionalista. Defendían a éste, en efecto, cuando, al buscar campo para la expansión de sus fines imperialistas, destruía así las barreras nacionales. Así, los Estados nacionalistas, al hundirse, han arrastrado en su caída a sus respectivos partidos socialistas. La prueba más palpable está en Alemania y Austria-Hungría. Pero esto no significa

en modo alguno la muerte del socialismo, sino el derrumbamiento tan sólo de una de sus formas históricas. El socialismo se despoja de su antiguo caparazón para comenzar una vida nueva. Esa envoltura está constituída por toda una generación de revolucionarios, que han trabajado con abnegación durante el último período de reacción política, y que, desgraciadamente, estaban contagiados por hábitos y concepciones de oportunismo y de posibilismo nacional. Todas las tentativas orientadas en el sentido de salvar a la Segunda Internacional, edificada sobre los fundamentos antiguos, utilizando métodos de diplomacia personal y concesiones mutuas, serán completamente ineficaces; los cadáveres no resucitan más que en la mitología. Una nueva corriente se abre paso a través de todos los obstáculos, y ni barreras ni diques de cualquier género podrán detener ese torrente arrollador. Del mismo modo que los Estados nacionalistas dificultan el desarrollo de fuerzas productivas, los antiguos partidos socialistas, contagiados de nacionalismo, han llegado a ser obstáculo para el movimiento revolucionario de las masas laboriosas. Fatalmente habían de descubrir su espíritu atrasado, sus medios de acción estrechos y mezquinos, y durante la guerra, ponen de manifiesto ante el proletariado mundial todo el horror y toda la vergüenza de las discordias nacionalistas. Y esto, no sólo de modo fatal, sino que también era necesario y útil

ya que el descrédito de la Segunda Internacional ha abierto los ojos a las clases oprimidas; la decepción cruel les ha enseñado que deben tomar en sus propias manos la causa de su emancipación de los errores y de las costumbres del período preparatorio. El derrumbamiento de la Segunda Internacional ha apartado del camino histórico del proletariado todos los obstáculos, y solamente ahora puede cumplir íntegramente su labor, que es la de una clase revolucionaria que lucha contra las injusticias y enarbola muy alto su bandera roja.

Confiesa Trotski las dificultades con que ha empezado a luchar el bolchevismo. «Todavía pesan sobre nosotros los pasados siglos de la historia rusa, en que las masas populares eran defraudadas material e intelectualmente y excluídas de las prácticas de la administración. Nos falta la necesaria organización, disciplina y experiencia histórica. Lo sabíamos antes, y no por esto dejamos de trabajar para la conquista del poder, convencidos de que todo lo aprenderíamos y lo ordenaríamos todo; pero ahora es preciso que nosotros, los representantes de las clases trabajadoras, nos demos cuenta clara y honradamente de la naturaleza de nuestros pecados y defectos, que representan el mayor peligro para la causa de la organización socialista. Al despertarse la personalidad humana del más oprimido gracias a la revolución, este resurgimiento tomó

en los primeros tiempos un matiz de radicalismo, y, quizá, de anarquismo, porque es natural que el esclavo de ayer, el campesino ligado a la tierra y al señor, el obrero sujeto a la máquina y el ciudadano oprimido por el zar, reaccionasen, al sentirse libres, contra la situación anterior y exagerasen su individualismo, dando lugar a estos movimientos anárquicos que se observan especialmente en el ejército, y después entre ciertos elementos de la clase proletaria. Pero seríamos ciegos y cobardes si de esto dedujésemos algún peligro fatal o un síntoma de ruina. No: esto no era más que una enfermedad pasajera, es la enfermedad orgánica del desenvolvimiento de las clases, resultante de su esfuerzo y estímulo para la creación; una enfermedad, sin embargo, que hay que dominar cuanto antes, porque estos fenómenos negativos se observan en todas partes: en las grandes empresas, en los ferrocarriles, en las fábricas, en las oficinas, entre los nuevos empleados de los ministerios, etc. Se ha echado a la mayoría de los antiguos empleados; pero los nuevos, en todas las ramas de la Administración, han estado muy lejos de constituir un personal de primera calidad, pues al lado de gentes honradas, que habían pasado por una escuela revolucionaria y han sido los mejores elementos, los más esforzados y los más honestos, han venido a ocupar los puestos libres, los arribistas, los intrigantes, los que nada habían hecho antes y los

que estaban sin ocupación en el antiguo régimen.

A esto debe añadirse que muchos de los empleados que trabajan en distintas oficinas e instituciones, han estado muy lejos de mostrarse capaces de un trabajo orgánico productivo e intenso. Observemos, por ejemplo, a los compañeros empleados en los ministerios, especialmente traídos de las filas de los bolcheviques de octubre: trabajan sólo de cuatro a cinco horas, y aun no muy intensamente, en un tiempo en que nuestra total situación exige de nosotros un trabajo más intenso. Muchos hombres honrados, pero con voluntad débil, se abandonan fácilmente a la sugestión de que en el actual estado del país, en que todo está relajado y desarticulado, no vale la pena de desplegar energía, porque este esfuerzo no viene compensado por un aumento en la economía general del país. No debemos ceder de ninguna manera a este pensamiento; debemos, por el contrario, desplegar en todos los puestos que ocupamos, ya que somos ahora la clase dominante, un máximum de escrupulosidad en el cumplimiento de nuestros deberes. Es preciso que entre nuestro partido se forme una nueva moral, o, por mejor decir, una moral que sea como un desenvolvimiento de nuestra moral de ayer. Los sacrificios que ayer hicimos deben encontrar hoy una nueva utilización en todas las esferas y en todas las necesidades de la república socialista de los *Soviets*, y los directores ejecutivos deben po-

ner en el ejercicio de su mandato todo espíritu de sacrificio y todo entusiasmo.

Puedo terminar aquí esta exposición. Trotski, movido de su subterráneo fondo ambicioso, de su falta de escrúpulos morales, de su orgullo de jacobino que cree haber descubierto la verdad y quiere imponerla (poco altruísticamente, por medio de la violencia y de la fuerza bruta) a los hombres que tienen ideales diferentes de los suyos, y sugestionado por su misticismo criminoso que le hace desdeñar al individuo y reconocer por único dios al éxito, se vale de su sentimiento (torpemente pragmatizado) de confianza en el porvenir del bolchevismo, para conseguir un señorío absoluto sobre los demás. Frío en apariencia, pero íntimamente exaltado, aborrecedor del enemigo y desdeñoso con el adepto vacilante, comparte con los revolucionarios de todas las épocas las veleidades de inmediata destrucción del orden social y el prurito de los remedios empíricos de que tanto abuso hicieron los hombres de 1793 y de 1848. Pero ello no le induce a contentarse con lo hechos consumados, y desde el principio de su actuación política, ha enderezado sus esfuerzos a conseguir la introducción del orden en el país, y dar forma de ejército a las indisciplinadas tropas rojas. En sus delirios de grandeza, está soñando con convertirse en Zar, ha cambiado sus trajes estrambóticos y su corbata colorada por un uniforme, y viaja a través del te-

17

rritorio nacional en un lujoso tren que anteriormente se destinaba al uso exclusivo del malogrado Nicolás de Romanov. Pero su radicalismo y sus simpatías por los similares siquier extranjeros, no han decaído un punto. Dícese que la muerte de Liebknecht y de Rosalía Luxemburg causó en él tan profunda impresión, que ordenó se guardara luto por aquel acontecimiento, lo mismo en San Petersburgo que en otras poblaciones. El luto fué obligatorio en toda Rusia, y la bandera roja flotó en todas partes a media asta.

5.—Doctrina social de la Constitución sovietista.

Se ha dicho, y tal vez sea verdad, que hay una analogía patente entre la Revolución Francesa y la Revolución Rusa. En la primera, el título preferido era *citoyen* (ciudadano), y en la segunda es *tovaristche* (camarada). La fórmula de la primera era *liberté, égalité, fraternité,* y la de la segunda, *svoboda, vaventsvo, bratstvo* (libertad, igualdad, fraternidad). Hasta ahora, la suerte de la Asamblea Constituyente señala un exacto e inicial paralelo entre las dos grandes revoluciones. La Asamblea tiene el mismo nombre en Francia e igual misión. La primera *Commune* (la de París, que duró desde el 10 de agosto de 1792 hasta el 9 *Thermidor)* se llama ahora *Soviet*. Le-

nin y Trotski recuerdan a Danton y a Robespierre. A la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* equivale la nueva Constitución sovietista. Todo esto es del profesor Saldaña, en cuyos labios se reverberan las voces de casi todos los críticos de la revolución rusa, testificando su afinidad con la francesa.

Pero el mismo eminente crítico reconoce que, en realidad, se trata de un calco del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), de Marx y Engels. El calco (entiéndase bien) se refiere a lo oficial y no a lo social, a lo estático y no a lo dinámico. En el sello de los ministerios bolcheviques, se leen, en leyenda circular, estas palabras del *Manifiesto*: «Proletarios de todos los países, uníos». Los autores del *Manifiesto* creían que el carácter de las medidas legislativas de trascendencia social variarían según la diversidad de naciones, y establecieron un programa, *para las naciones más avanzadas*, como aquel que el proletariado debería aplicar en ellas, después de la conquista del Poder. Los bolcheviques han hecho suyo tan avanzado programa.

Al paralelismo de los textos, el profesor Saldaña añade una homología de situación. Según su observación certera, «después de setenta y un años, pueden repetirse (con leves paréntesis de traducción) las primeras palabras del *Manifiesto del Partido Comunista*. Donde dice *comunismo*, léase *bolchevismo*». Hoy día, ni aun es necesario

este trastrueque. Como es sabido, Lenin, para evitar equívocos, propuso un *arreglo* a sus camaradas: llamar al maximalismo *Partido Comunista*, pero reteniendo la palabra *bolcheviques* entre paréntesis. Así se hizo después de la revolución de noviembre de 1917: el partido bolchevique empezó a denominarse, desde entonces, *Partido Comunista (de los bolcheviques)*, y con este nombre figuró oficialmente en el *Congreso del Partido Comunista* y en el *Cuarto Congreso de los Soviets*. De todos modos, el artículo 1.° del *Manifiesto del Partido Comunista*, de Marx y Engels, es todavía un documento de superviviente actualidad. En él se lee: «Europa es visitada por un espectro, el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja *(y nueva)* Europa, el Papa y el zar *(Jorge V)*, Metternich y Guizot *(Lloyd George y Clemenceau)*, radicales de Francia y policías de Alemania, se han coaligado para batir a este espectro.»

6.—Ojeada retrospectiva y crítica general del bolchevismo.

Tan pronto como el entendimiento ha procurado comprender la naturaleza de la revolución bosquejada en las páginas precedentes, es imposible dejar de experimentar la profunda impresión de la importancia que esa revolución tiene

en el complejo movimiento que se desarrolla, bajo numerosas fases, ante nuestros ojos, en el moderno conflicto del mundo. Por más que Rusia, al cabo de tres años de régimen bolchevique, se halle todavía en el inevitable caos de todos los períodos de transición, la Constitución de 1918, preparada por el triunfo de los bolcheviques en noviembre de 1917, no sólo despejó casi por completo la situación política, cerrando el paso a toda idea de inteligencia, coalición o coparticipación con la burguesía liberal, y restando toda autoridad a los socialistas revolucionarios y mencheviques, sino que convirtió en hecho positivo la dictadura de la clase obrera, que dirigía o, más bien, que era capaz de dirigir a los millones de individuos que forman la paupérrima población de los campos. Esta fué, por declaración de Trotski, la significación histórica del levantamiento de noviembre. Todo concurría a indicar tal camino. Desde los primeros días de la revolución, los bolcheviques habían insistido en la necesidad y en la inevitabilidad de que toda la autoridad pública pasase a los *Soviets*. La mayoría de éstos adoptó el punto de vista de los bolcheviques e hizo suya la demanda, no sin una intensa lucha dentro de su propio seno, lucha neutralizada por una atmósfera ideal favorable y preparada por una gran propaganda precedente. En la composición de esta atmósfera, dentro de la cual la clase media y alta de la sociedad

rusa han perdido toda noción moral y todo arranque de espíritu, está el secreto del éxito (incompleto aún y relativo) de ese experimento político directo que se llama revolución y régimen bolchevista. Partido de hombres osados y llenos de fe y ardimiento, el bolchevismo ha logrado casi por primera vez en la historia, y en un radio de actividad que asusta por lo extenso, la supremacía de las clases populares.

No hay que incurrir, sin embargo, en exageraciones. Los bolchevistas no son todopoderosos, ni siquiera en casa, donde los campesinos se burlan de ellos, y se aferran a la propiedad individual enfrente de un Gobierno que proclama la abolición de toda propiedad. Por eso aun los críticos más decididamente entusiastas de la nueva Constitución sovietista (el profesor Saldaña, por ejemplo), lamentan su carencia de preceptiva obligatoria sobre una porción de cuestiones que deja sin resolver, y no cuestiones secundarias, sino de primera importancia, y la califican de *incompleta* en su intervención social y de *tímida* en su avance comunista, puesto que excepciona ilógicamente de la expropiación, por maniobra política, a los pequeños agricultores. La táctica que con éstos siguieron los bolcheviques era sencilla, elemental y de necesidad absoluta: «¡Nosotros os damos tierras, dadnos vosotros trigo!» Pero a tan lógico dilema y a tan natural retribución les faltaba viabilidad práctica. El elemento

agrícola, siempre suspicaz, desconfiado y conservador, empezó por abrigar serias dudas sobre la estabilidad del nuevo sistema político, y acabó por impacientarse ante las vicisitudes de su entronizamiento. Fuera de esto y aun en esto mismo, el propósito fracasó por dos motivos fundamentales: el egoísmo de los pequeños propietarios o campesinos más favorecidos, que en cada demarcación eran los que continuaban beneficiándose de los bienes comunales y no veían bien, como puede suponerse, el reparto de predios con los «míseros de las aldeas», y la falta de capitales donde el reparto se hizo, porque ¿cómo labrar sin ganado, sembrar sin semillas, abonar sin abono? Amén de esto, los agricultores se negaban a cambiar trigo por un dinero que había perdido su valor casi por completo, y preferían objetos manufacturados de los cuales no podían proveerles los bolcheviques, debido al bloqueo estrecho y sistemático de la *Entente*, aún más que a la descomposición total de la fabricación y de las industrias del país. A causa de ello, los aldeanos se aferraron obstinadamente en el designio de no enviar cereales y primeras materias a las poblaciones. Por donde se ve, como ha dicho un discreto corresponsal de *El Progreso de Asturias*, que aun allí donde hay nominalmente socialismo, tiene mucho de *camouflage*, y que en todas partes le ha cogido miedo al labrador, como en Alemania, durante la guerra, se lo cogió la terri-

ble «autocracia prusiana». Mientras en las ciudades se comía poco, la gente rural se atracaba, sin respetar disposiciones oficiales, y enviaba a los centros urbanos, no los víveres que se le exigían, sino los que quería. Lo mismo sucedió en Rusia bajo la revolución y el régimen bolchevista, y el conflicto tomó tales proporciones, que Lenin se vió obligado (6 junio 1918) a lanzar amenazas públicas de recurrir a la violencia. En general, el bolchevismo observó, desde el principio, una actitud reservada y hasta cierto punto fría con los labradores, a quienes acusaba de *diminutos burgueses*, manifiestamente hostiles al socialismo. Aquí entalla una observación, hecha por el competente Tasin, a la contienda por qué Lenin no procuró radicalmente la socialización del campo, que constituía el primer asunto acreedor a su actuación. «Lenin era partidario fanático de la *proletarización* de la masa campesina, convencido de que los aldeanos no podían aceptar el socialismo sino después de haber sido *cocidos en la caldera de la fábrica*, es decir, después de haber abandonado la gleba y haber pasado a ser obreros de ciudad. El único elemento progresivo de la masa campesina veíalo en los lugareños arruinados que asalariadamente trabajaban en las fincas de los hacendados ricos, y tan sólo a esa *miseria aldeana* dirigía sus llamamientos. Cuando, en junio de 1917, todavía durante el mando de Kerensky, celebróse el *Congreso de los Campesinos*

para elaborar una serie de decretos sobre el reparto de las tierras, los bolcheviques calificaron a los que en él tomaron parte de *diminutos burgueses*, manifiestamente hostiles al socialismo.» Y ello estaba muy bien fundado, pues en Rusia, como en todas las naciones en que el agrarismo prevalece, hay una numerosa masa campesina, laboriosa y próspera, que nada tiene de socialista.

Si la Francia contemporánea no es obra directa y exclusiva de la revolución del siglo XVIII (que duró en total diez años, de 4 de mayo de 1789 a 18 *Brumario*, año VIII), pues no se rige ya por la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, ni siquiera por la Constitución de septiembre de 1791, sino por leyes constitucionales posteriores (24 y 25 de febrero y 16 de julio de 1875, con reformas de 21 de junio de 1873 y de 14 de agosto de 1884); igual o muy semejante porvenir le espera a la nueva Constitución sovietista, que acabará por ser, como la *Déclaration*, un documento miliario, un curioso documento histórico, que marcará época. Pero es otro el problema de la revolución. El prestantísimo profesor Saldaña, en su artículo sobre «Los revolucionarios en las urnas» (publicado en *El Día* de 20 de noviembre de 1917), expone sus puntos de vista en la cuestión de la manera siguiente: «Todo negocio que se inicia, no da rendimientos, frecuentemente, al primer empresario. A veces éste se arruina, y es preciso que venga otra empresa que,

adquirido todo a bajo precio, es la que hace el verdadero negocio. ¿Por qué? Imperfecciones de planeamiento, deficiencias de tanteo, premuras de madurez. Como todos los nuevos negocios, son los nuevos negocios políticos, esto es, las revoluciones. Los que hacen la revolución no se aprovechan sino de sus peligros. Como al hambriento o como al ladrón, se les cae de la boca o de la mano el arrebatado mendrugo o tesoro. Así, en todas partes, los revolucionarios hacen la revolución, mas no para ellos.» Continuará su obra aquella minoría de hombres a que se refería Maeztu en *La revolución y los intelectuales* (1911), y que se sienta capacitada para asumir, de la noche a la mañana, funciones de Gobierno. Si la revolución surgiera cuando todavía no se halle lista para hacer la reforma, ella sabrá colocarse donde el deber la llame e intentará un supremo esfuerzo para marcar un rumbo, aun en medio del caos. El citado profesor Saldaña escribe a este propósito: «Como cayó arrollada la democracia jacobina, en la revolución del 89, pasará esta injusta dictadura bolchevista del 18. Así lo vaticinó ya el mismo Trotski en el Congreso Socialista Internacional de Londres (1907). La sucederá un régimen socialista integral, con acceso para todas las clases, de imposible abolición, de trato igualitario para todos los hombres. La afirmación de Trotski de que *la victoria de la revolución es posibble únicamente como victoria del*

dos de todos. Perseguidos y acorralados, viven en la más espantosa indigencia; no son tolerados ni en las escuelas, ni en las administraciones, ni en las oficinas; vense tratados como los burgueses; pero mientras éstos poseen a veces ciertos ahorros, que les permiten de una manera u otra remediar sus apuros, los infortunados intelectuales se encuentran completamente privados de armas para luchar contra la miseria.»

Si los energúmenos franceses de 1793 guillotinaron a Lavoisier al grito de: «¡La Revolución no necesita químicos!», tampoco los bolcheviques y sindicalistas de Occidente quieren nada con los sabios. El sindicalismo en su esencia es la demanda formulada por el trabajo para dirigir la industria por sí mismo, sin dominación directa del elemento intelectual. Murieron los teorizantes; no hay sino trabajadores. Pero ya que muchos autores modernos muestren ceño al sindicalismo crudo y universal, y aun le disimulen las muchas tachas que tiene, con todo eso dicen mil bienes de la sindicación ceñida en más cortos límites. Estos autores, con achaque de negar toda iniciativa, llegan a negar toda invención, olvidando una irrefragable ley histórica, según la cual «en la voluntad individual se funda la libertad progresiva del trabajo mental y, por extensión, de todo trabajo.» El progreso científico y el progreso industrial, que es su aplicación, no son en modo alguno obra de las multitudes. «Al

proletariado, o es imposible, tiene valor de exactitud por lo que hace a la victoria instantánea de la *revolución negativa* o derrocadora; de ningún modo refiriéndose a la victoria trascendental de la *revolución positiva* o instauradora. Esta revolución es una obra de suprema cultura y serenidad y no pueden (socialmente, jurídicamente, materialmente) llevarla a cabo las masas proletarias ni en Rusia ni en pueblo alguno de recta, pero de violenta y extremada consciación social y de torpe o nula concepción jurídica. Esa será la obra de los intelectuales rusos, la *inteligenza* (hoy maltratados por los bolchevistas), que por trato de muchos estudiantes, en su mayoría pobres, y referencia de más, en conversaciones y lecturas, conceptúo como la futura entidad cultural más importante de Europa. En octubre de 1917, se formaba en Moscú la «Liga del proletariado intelectual», que, en quince días, reunió centenares de miles de adhesiones. La componen literatos, artistas, médicos, abogados, proletarios. Su entrada en acción en la revolución social no ha llegado, pero llegará fatalmente. Y así, el futuro Gobierno de la Rusia bárbara (realizando después de siglo y medio el sueño de Catalina II y de Mercier de la Riviére) será, acaso, una sabia república, la *república de los intelectuales.* No son los *savants* de Saint-Simon; son, sobre el letargo gruñiente de la masa, el ojo vigía de la libertad. Estos, naturalmente, no habitarán en la

estepa, sino en los burgos, y por ello serán nuevamente estigmatizados de *burgueses*. De acuerdo con la nueva Constitución, tendrán a su servicio gentes que *ejecuten trabajos domésticos para permitir a los primeros* (los que ganan su vida con su trabajo productivo y útil a la sociedad) *que se entreguen a sus trabajos*, por lo que, en relación con éstos, serán amos. Mientras exista el mundo, en Rusia (y así en todas partes) un hombre y un caballo, llevarán el trineo; el caballo no irá montado, ya que no sabría dirigirlo, y alguno ha de guiar... Un día los caballos se declaran rebeldes. Se proclama solemnemente la igualdad entre los conductores y los tiros. Conformes. Los caballos, arrogándose el poder, corren desbocados. No importa; algún día, en alguna parte, se detendrán. Allí quedarán rendidos y espumeantes, hasta que alguien llegue y les conduzca. Ese es su destino. Acaso, en la veloz carrera, a alguno le brotaron alas, y ese pegaso se elevó... A otro, de luchar con los hombres, le surgieron de su cuerpo brazos y se irguió su cabeza, tomando aspecto de hombre. Ese centauro será el conductor nuevo.»

Retengamos principalmente de lo transcrito lo concerniente a la situación de los intelectuales bajo el régimen sovietista. No se conforman los bolcheviques con que la abolición de la propiedad privada traiga consigo el hundimiento de la aristocracia de la sangre y de la aristocracia de la

riqueza: extienden el hundimiento a la aristocracia del talento y de los honores. De ello se daba ya cuenta proféticamente Gorki en 1912, al describir, en *Viestk Evropy*, la enemistad que existía en Rusia entre los campesinos y los nuevos intelectuales. Cuando en 1917, los mencheviques y los socialistas revolucionarios empezaron a ser arrollados por la ola bolchevista, Gorki, en su periódico *Novaya Zizn*, profetizaba diariamente el fin de la civilización. En general, los intelectuales rusos empezaban a encontrar demasiado rojo el nuevo socialismo, y temblaban a la aproximación de la rígida dictadura proletaria. Escritores, profesores, médicos, ingenieros, clérigos, jurisconsultos, oficiales del ejército, empleados del Estado, todos los que ejercían profesiones liberales, en suma, alzáronse en su gran mayoría contra el régimen sovietista, pero este régimen se eternizaba, y muchos de ellos, bajo las imperiosas necesidades de la vida, se vieron forzados a rendirse. «Actualmente (dice Tasin en su excelente libro sobre *La revolución rusa*), muchísimos intelectuales, impulsados por el hambre, han capitulado ante el Gobierno de Lenin y hallado empleos que les permitan vivir; otros han huído a provincias o al extranjero, y, otros, en fin (y son muy numerosos), si bien permanecen en la zona del bolchevismo, niéganse rotundamente a capitular y continúan luchando contra los nuevos amos. Estos últimos son los más desgracia-

dos de todos. Perseguidos y acorralados, viven en la más espantosa indigencia; no son tolerados ni en las escuelas, ni en las administraciones, ni en las oficinas; vense tratados como los burgueses; pero mientras éstos poseen a veces ciertos ahorros, que les permiten de una manera u otra remediar sus apuros, los infortunados intelectuales se encuentran completamente privados de armas para luchar contra la miseria.»

Si los energúmenos franceses de 1793 guillotinaron a Lavoisier al grito de: «¡La Revolución no necesita químicos!», tampoco los bolcheviques y sindicalistas de Occidente quieren nada con los sabios. El sindicalismo en su esencia es la demanda formulada por el trabajo para dirigir la industria por sí mismo, sin dominación directa del elemento intelectual. Murieron los teorizantes; no hay sino trabajadores. Pero ya que muchos autores modernos muestren ceño al sindicalismo crudo y universal, y aun le disimulen las muchas tachas que tiene, con todo eso dicen mil bienes de la sindicación ceñida en más cortos límites. Estos autores, con achaque de negar toda iniciativa, llegan a negar toda invención, olvidando una irrefragable ley histórica, según la cual «en la voluntad individual se funda la libertad progresiva del trabajo mental y, por extensión, de todo trabajo.» El progreso científico y el progreso industrial, que es su aplicación, no son en modo alguno obra de las multitudes. «Al

comienzo de cada invención (sentencia Fouillée), figura el nombre *de un hombre*.» En 1884, ante la Comisión de los 44, obreros delegados de un sindicato, pidieron que se impusiese sobre cada máquina un impuesto equivalente al trabajo que ahorrase. ¡Júzguese por ahí lo dispuestas que están las multitudes a inventar máquinas nuevas y a cambiar el estado de cosas existente! ¡Sin poder remediarlo se le viene a uno a la memoria el tiempo en que el pueblo destruía las máquinas y amenazaba de muerte a los inventores, y en que los bateleros de Blois destrozaban el buque de vapor de Papin! Y si esto ha ocurrido y ocurre con la ciencia aplicada, ¿qué será con la ciencia pura? ¿Cómo se producirán con ella las masas? ¿Qué harán, si triunfan, con los matemáticos, filósofos, moralistas, lingüistas e historiadores, con todos esos hombres que poseen conocimientos teóricos y sublimes, y que laboran sobre un mundo interior oscuro, incompleto, árido, que les vemos consultar con temor parsimonioso, pero también con atención intensa? Es cosa bien singular lo que, en su libro sobre los orígenes del socialismo de Estado en Alemania, nos dice el colectivista Andler, hablando de las opiniones de sus cofrades en la materia, y no menos extraño que, habiendo admitido en principio la necesidad de la libertad para el trabajo intelectivo, imposible de reglamentar y evaluar, esté luego blando con la doctrina contraria, como lo indi-

ca el párrafo siguiente: «Las sociedades *decidirán ellas mismas* del grado de civilización intelectual o material que quieran darse, por la reglamentación y evaluación grande o pequeña que hagan de las *cosas del espíritu* o de los productos económicos. Puede ocurrir que, en las deliberaciones a este propósito, nadie llegue a entenderse nunca y que las mayorías opriman a una *élite*.» Este lenguaje de un socialista tan docto como Andler es el mismo de los sindicalistas vulgares y de los colectivistas españoles, a quienes no importa ni preocupa la escasa estatura científica de los hombres de su secta. Lo que, según ellos, necesita el sindicalismo, no son sabios, sino hombres de acción convencidos y entusiastas, es decir, hombres hábiles para sojuzgar y conducir esas masas inmóviles, estancadas, incapaces de pensar por sí mismas, desprovistas de raciocinio e inaccesibles a las nuevas corrientes intelectuales independientes.

La suposición o afirmación de que los revolucionarios moscovitas están dando un ejemplo sublime al mundo obrero restante, no es ya una hipérbole, pero una amarguísima irrisión, porque lo único cierto que hasta ahora sabemos de la actual situación política y social de Rusia, es que significa un tremendo, total y absoluto fracaso del régimen comunista. El vizconde de Eza, en el famoso discurso que en el teatro del Centro pronunció el 13 de marzo de 1920, recordó a sus

oyentes el hecho curioso de que en la reunión del Consejo Internacional del Trabajo, celebrada en París a fines de enero de 1919, y en la que él representó a España, fuera Salach, el delegado del Gobierno polaco, el que presentara una moción solicitando del Consejo la realización de una *enquête* o información en Rusia para de una vez desenmascarar el fantasma, y saber lo que había dentro: si había algo utilizable, honradamente proclamarlo; si no había habido más que una conmoción, una nueva edición, corregida y aumentada, de la francesa, decirlo también, para ver si de una vez pueden los pueblos evitarse catástrofes, aprendiendo las lecciones que los extraños darles puedan. Y es no menos curioso el hecho de que Salach, anticipándose a lo que hoy entre el bolchevismo y Polonia ocurre, advirtiese a sus compañeros de Asamblea que, si él planteaba esa cuestión en nombre de un Gobierno como el polaco, amenazado a cada instante de una invasión (tácticamente difícil de contener por las condiciones topográficas del país) por parte de los *soviets*, era porque sabía que la consecuencia y la conclusión no podía ser más que una, y es que el bolchevismo no existe ya, ha desaparecido. «Y, en efecto, en ello concuerdan todas las informaciones que de allí nos vienen y que conviene consignar y recoger, por las enseñanzas que en orden a nuestro asunto aportan... Se ha declarado obligatorio el trabajo; se ha militarizado las fábricas;

se aplica a los obreros el régimen legionario que prevalecía en las huestes del frente; se les traslada en trenes militares, sin decirles por qué ni preguntarles su opinión, de una a otra comarca de la enorme y colosal Rusia. Lo de las ocho horas ha quedado reducido a una leyenda; se trabajan doce, y hay muchas industrias en las cuales dicen que voluntariamente, y conviene que nos lo creamos, los obreros han llegado a trabajar cuatro horas los domingos. Cuando en Wáshington estábamos en el lirismo, discutiendo obreros y patronos con una alteza de miras que a ambas partes honra acerca de la posibilidad o imposibilidad de que la industria europea soportara la carga que para ella representa la disminución de la jornada hasta el límite de ocho horas, no sabíamos (después nos hemos enterado) que en Rusia no hacían caso de eso, y, por consiguiente, que en el país de donde iba a venir la libertad para el obrero es donde está surgiendo la nueva esclavitud, si es que nosotros, los que queremos verdaderamente al obrero, no sabemos redimirle. *(Aplausos.)* Y es muy significativo el dato de que se haya declarado oficialmente ilícita la huelga en Rusia. De modo que aquello que era la primera de las reivindicaciones obreras, reconocida incluso por los que, aun pensando en liberal, creemos que por encima del interés del obrero, como del interés del patrono está, o el interés del consumidor, o el que es superior a los tres, el interés

de la nación, y que consideramos que, aun cuando ese derecho de huelga se reconozca como tal derecho y facultad del obrero, exige en todo momento o una meditación en los textos o una mesura como arma de combate en quien lo ejerza, se ha declarado, sin embargo, ilícito allí, con la circunstancia de que así como antes, lo sabéis todos, entre nosotros se llamaba traidor al rompehuelgas, o sea al obrero que quería trabajar y que contribuía a debilitar a los huelguistas, puesto que entraba a la fábrica con los que compartían su opinión y le seguían, hoy se llama allí traidor al obrero que se declara en huelga. ¿Habéis visto nunca un contrasentido mayor? ¿Y creéis que aquellos que de buena fe penetramos en el estudio de todos estos problemas, no estamos hablando con sinceridad ante vosotros, cuando os decimos que en ocasiones perdemos la cabeza, porque no sabemos dónde está la derecha y dónde la izquierda? Y se ha llegado a la implantación de los Consejos de fábrica. A esto iba, y por eso pongo el ejemplo de Rusia en parangón con Alemania, en donde se han creado análogos consejos de fábricas. ¡Ah! Pero ya no es el *Soviet* el obrero y el soldado, no. El soldado ha desaparecido, y los que actúan son el obrero, el técnico y el patrono. Pero se da la circunstancia de que el Consejo de fábrica se compone de siete miembros, y entre los siete no hay más que dos obreros. Oficialmente se proclama la necesidad de que en

las fábricas rijan dos principios: la propiedad privada del patrono, la dirección técnica del facultativo. En estas condiciones, si todo esto es cierto, y si a medida que las informaciones o los análisis profundizan, vemos que, en efecto, Rusia ha querido, como dice un autor, realizar el mayor de los contrasentidos, porque aparte de estos errores, verdaderamente nefandos, el principal error del comunismo consiste en su inconsistencia doctrinal, si así vemos que Rusia ha querido establecer un régimen de máxima centralización con un sistema que consiste en la máxima descentralización, si unimos a esto la enormidad de los tentáculos de que aquel país se compone y el régimen de desconfianza, de recelo, no ya de unas comarcas para otras, sino incluso dentro de cada *Soviet*, comprenderemos que todo tenía que desmoronarse y venir a tierra. Y es lo más triste pensar que esas grandes dificultades podían haberse vencido, con resultado práctico, sólo con aquel cambio de régimen que a ninguno de nosotros seguramente hubiera alarmado, dentro del orden y de un reconocimiento legal de todos los derechos, realizando el cambio paulatina y evolutivamente; y en vez de eso, lo que se ha hecho ha sido todo lo contrario, después de haber metido en prisión (es cifra oficial) a más de 130.000 personas, y después de que la cifra de los fusilamientos asciende a 9.641. ¡Esa es la libertad, ese es el régimen de los derechos humanos, ese

es el nuevo paraíso reivindicador con que a los pobres obreros se les brinda! No diré que se les engaña, porque no quiero emplear palabra alguna que me saque de los terrenos de moderación y mesura que son los únicos compatibles con la serena y fría reflexión; pero, indudablemente, si hay alguien que de buena fe creyera en la bondad de ese régimen, es de lamentar que él haya llevado a consecuencias tan funestas, que no sé en qué grado, en qué medida, ni en cuánto tiempo se podrá reparar.»

Esto sucede en todas partes, y tampoco en Hungría, para cuyos demócratas ha sido una lección objetiva el odioso y grotesco ensayo bolchevista del bandido hebreo Bela Kun, ni en Baviera, donde por un momento llegó a creerse en el triunfo del comunismo, podríamos hacer constar éxito alguno de la nueva idea. Esos ensayos han sido dos fracasos para Lenin, que los costeó. Por otra parte, está fuera de duda que la misma situación rusa presenta a menudo una serie ininterrumpida de violentas disposiciones legales, que no llevan a ningún resultado inmediato, aunque tengan siempre influencia subterránea e indirecta sobre la consolidación lenta, gradual y por inercia del régimen establecido. Mistress Snowden, que es una mujer eminente, miembro de la sección más avanzada de los laboristas británicos, y que fué a Rusia con la diputación obrera, ha regresado de allí poco ha, y manifes-

tado su oposición decidida hacia el bolchevismo. «Fuí a Rusia—dice—con amplio espíritu de indulgencia, pero vuelvo decidida a expresar los siguientes juicios respecto al Gobierno de Lenin. Eso no es socialismo. No existe el socialismo en Rusia. Tampoco es comunismo, según interpreto yo esta palabra. Todo el socialismo y comunismo de Rusia, según he visto con mis propios ojos, existe solamente en sus manifiestos. Es un asunto que sólo sirve para título y lemas. El *Soviet* no es nada democrático, y no pretende tampoco serlo. Hablando políticamente, creen que la democracia es una teoría ya anticuada y gastada. Desde luego, creen en lo que llaman dictadura del proletariado, pero no han llegado a ella: sólo ejercen la dictadura del partido comunista. Ese partido comunista va contra todos los partidos. Ahondando en él, se encuentra que la dictadura del proletariado es únicamente la dictadura de unos seis hombres. Si se reanudan las relaciones comerciales con Rusia en condiciones normales, la parte peor del bolchevismo tendrá que desaparecer.»

Confírmase por tan imparcial testimonio lo que, al comenzar mi exposición y crítica del bolchevismo, indiqué acerca del carácter teórico, romántico, quijotesco y formalista de este sistema social en su realización concreta. Toda la supuesta virtualidad de la revolución rusa ha cristalizado en esa monumental *fictio juris* que se

llama la Constitución sovietista: ficción trágica y cómica, brutal e igualitaria. La lección no debe ser olvidada por los demócratas que queden en Europa. Aún no ha dado de sí todo el mal que puede dar la Constitución sovietista, por lo mismo que todavía continúa siendo un trozo de papel escrito al margen de la revolución y del movimiento revolucionario. Hasta ahora esa Constitución es un documento de índole irrisoria e inofensiva. Pero día llegará en que se convierta en carne y sangre de la vida política del pueblo moscovita, y entonces la triste Rusia comprobará, una vez más en la historia, el efecto perturbador y pernicioso de las leyes abstractas o jacobinescas, cuando por ellas se trata de regular la marcha espontánea de las actividades humanas, sociales o individuales.

FIN

BIBLIOTECA NACIONAL
- 6 JUL. 1961
Secc. Control y Cat.

La piedad se concentraba y ac-
crecentó teniendo a un Cristo en los
esfuerzos de la lucha diaria,
cuando lo que conviene a las
almas desvalidas en el [illegible]
[illegible].

INDICE

I N D I C E

	PÁGS.
ADVERTENCIA	9
I.—EL COLECTIVISMO:	
1.—Comunismo, socialismo, colectivismo	11
2.—Exposición del marxismo o colectivismo original	14
3.—Sistema colectivista de Guesde	38
4.—El espartaquismo alemán	39
II.—EL ANARQUISMO:	
1.—Concepto y variedades del anarquismo	43
2.—El anarquismo activo	47
3.—El anarquismo pasivo	54
4.—El anarquismo individualista	61
5.—El anarquismo comunista	69
6.—El anarquismo intelectual	77
7.—El anarquismo aristocrático	84
8.—El anarquismo endemónico	93
9.—El anarquismo jurídico	101
10.—El anarquismo político	109
11.—El anarquismo naturista	112
III.—EL SINDICALISMO:	
1.—El anarquismo contemporáneo y el sindicalismo revolucionario	130

I N D I C E

PÁGS.

2.—Orígenes históricos, políticos y doctrinales del sindicalismo 154
3.—Causas psicológicas, económicas y sociales del sindicalismo........ 163
4.—El sindicalismo y la economía mundial..... 172
5.—Preparación de los pueblos latinos para recibir el sindicalismo........ 191
6.—Los procedimientos sindicalistas........ 194
7.—La solidaridad sindicalista........ 198
8.—El sindicalismo en la burocracia........ 210
9.—Porvenir del sindicalismo........ 216

IV.—EL BOLCHEVISMO:

1.—Caracteres esenciales de la dictadura bolchevista........ 227
2.—Mencheviques y bolcheviques........ 233
3.—Doctrinas sociales de Lenin........ 235
4.—Doctrinas sociales de Trotski........ 245
5.—Doctrina social de la Constitución sovietista. 258
6.—Ojeada retrospectiva y crítica general del bolchevismo........ 260

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA PRIMERA EDI-
CIÓN DE ESTE LIBRO EN LOS TA-
LLERES TIPOGRÁFICOS DE GALO
SÁEZ, MESÓN DE PAÑOS, 8,
MADRID, EL DÍA 25
DE JUNIO DE
1930